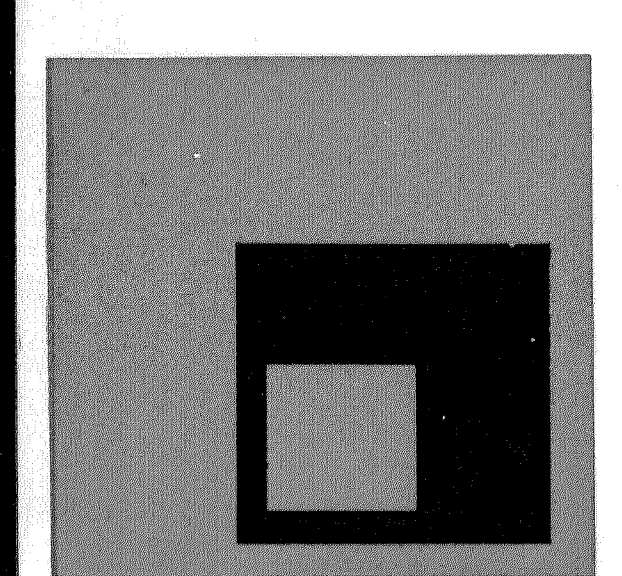
تاريخ الفلسفة

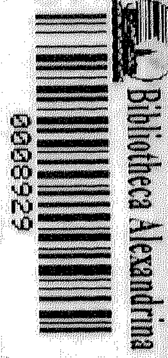
اميل برهييه

القرن



ترجمة:

طرابيشي



القرن
الثامن عشر

بيروت ـ لبنان
ص. ب ۱۱۱۸۱۳
تلفون { ٣١٤٦٥٩
٣٠٩٤٧٠

الطبعة الأولى
كانون الأول (ديسمبر) ١٩٨٣
الطبعة الثانية
تشرين الأول (أوكتوبر) ١٩٩٣

اميل برهييه

تاريخ الفلسفة

الجزء الخامس

القرن



ترجمة
جورج طرابيشي

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

هذه ترجمة كتاب

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

PAR

EMILE BRÉHIER

TOME DEUXIÈME

LES TEMPS MODERNES

5

LE DIX - HUITIÈME SIÈCLE

Presses Universitaires de France

EDITION REVUE ET MISE A JOUR

PAR PIERRE - MAXIME SCHUHL

ET MAURICE DE GANDILLAC

PARIS 1981

الفصل الاول

معلما القرن الثامن عشر :

نيوتن ولوك

بين المذاهب اللاهوتية الكبرى لمالبرانش أو لايبنتز أو سبينوزا ، وبين الانشاءات المعمارية الفلسفية الضخمة لشلينغ أو هيغل أو كونت ، يبدو القرن الثامن عشر وكأنه لحظة فتور واسترخاء للعقل المحب للتركيب وللبناء .

لقد اختلفت الآراء في تقييم القرن الثامن عشر : فقد جلب على نفسه ، من جهة أولى ، ازدراء مؤرخي الفلسفة ، إذ لم يروا فيه ، فيما اذا استثنيت مذاهب بركلي وهيوم وكانط ، سوى شتات من أفكار مجملة ، مفككة ، لا تتصف إلا فيما ندر بالأصالة ، ولا غرض لها سوى السجال والهجاء ، وتشف اكثر ما تشف عن روح التحزب ؛ ومن جهة أخرى ، أسهمت الردة العنيفة التي تميزت بها مطالع القرن التاسع عشر في تصوير القرن الثامن عشر في صورة قرن ميال الى النفي والهدم والنقد ؛ والحق أن الناس اختلفت في الحكم عليه اختلافها في الحكم على الثورة الفرنسية التي عدت على أية حال ثمرته الحقيقية .

إن أول ما اتسم به القرن الثامن عشر في بدايته هو الانحطاط السريع ثم السقوط الدامس للمذاهب الكبرى التي جاهدت ، بوحي من ديكارت ، للجمع بين فلسفة الطبيعة وفلسفة الذهن . ومعلما القرن الثامن عشر هما نيوتن ولوك : نيوتن الذي ما كان القسم الجوهري من فكره ، أي **الفلسفة**

الطبيعية أو الفيزيقية ، يمتّ إلا بصلة واهية الى نظرياته في الموجودات الروحية التي كان يميل الى الايمان بها بسائق التصوف الشخصي اكثر مما كان يميل الى اتخاذها موضوعاً لتأملات منهجية ذات ارتباط لا تنفصم عراه بعلمه الطبيعي ؛ ولوك الذي وضع فلسفة في الذهن لا يربطها رابط جوهري بالتطور المعاصر للعلوم الرياضية والطبيعية لدى بويل[1] أو لدى نيوتن ؛ ذلك أنه اذا كان لوك وعلى الأخص بعض أخلافه قد سعوا ، كما سنرى ، الى أن يقيموا قدراً من المؤالفة بين الذهن وبين العالم المادي كما تصوره نظرية الجاذبية ، فعلينا أن نرى في ذلك شيئاً مغايراً كل المغايرة لتلك الوحدة المنهجية التي تطلع ديكارت الى أن يقيمها بين مختلف أقسام الفلسفة : وفي الحقيقة ما كان الأمر يعدو أن يكون محض استعارة تتخيل الذهن طبقاً لنموذج الطبيعة التي أزاح عنها النقاب نيوتن ، وتعلل نفسها بوهم الوصول في علوم الذهن الى نجاح يضاهي في روعته ذاك الذي تم إحرازه في علوم الطبيعة .

ومهما بدت المفارقة كبيرة ، فإن هذا الانفصال الجذري بين الطبيعة والذهن يهيمن على فكر القرن الثامن عشر ؛ فقد استمرت حكومة لوك ونيوتن الاثنينية تسوس العقول الى النهاية ، بدون أن تشذ عن ذلك سوى الاحتجاجات التي سيكون لزاماً علينا تسجيلها .

(١)
فكر نيوتن وانتشاره

لنرسم هنا بالخطوط العريضة صورة للتغير الفكري الذي أحدثه النجاح الفائق لميكانيكا نيوتن السماوية وانتشارها : ففي مستهل القرن

---

(١) روبرت بويل : عالم فيزياء وكيمياء ارلندي (١٦٢٧ - ١٦٩١) ، وضع قانون قابلية الغازات للانضغاط واكتشف دور الأوكسجين في الاحتراق . « م » .

الثامن عشر كان التعليم في جميع البلدان تقريباً يتقيد بضرب من العقيدة القويمة الديكارتية ؛ وكان علم روهو الطبيعي منتشراً في جميع الأرجاء . ولكن لم تمضِ ثلاثون من السنين حتى كان نجمه أفل في كل مكان ؛ فانكلترا كانت أول من تخلى عنه ؛ وفي اسكتلندا دام عهده الى سنة ١٧١٥ ؛ كتب رايد (٢٤ آب ١٧٨٧) في معرض كلامه عن جيمس غريغوري ، الأستاذ بجامعة سانت ـ اندروز ، يقول : « أعتقد أنه كان أول أستاذ فلسفة يدرِّس مذهب نيوتن في جامعة اسكتلندية ؛ إذ كان المذهب الديكارتي هو المذهب القويم في ذلك العصر وقد ظل كذلك حتى عام ١٧١٥ » . ويرى فولتير ، الذي جاهد جهاداً عظيماً مع موبرتوي في سبيل نشر الروح النيوتني في فرنسا ، أن سنة ١٧٣٠ كانت تاريخ نجاحه النهائي ؛ كتب يقول وهو يقصد فلسفة ديكارت : « ابتداء من عام ١٧٣٠ فقط ، يوم وجدت الهندسة والطبيعيات التجريبيتان منغرساً أعمق غوراً لهما ، طفقت فرنسا تشيح عن تلك الفلسفة الوهمية » . وانما في ذلك التاريخ ، وعلى الرغم من وفاء فونتنيل للنظام الديكارتي ، تسلل النيوتنيون الى اكاديمية العلوم . وفي زمن لاحق ، أمكن لهولاند في سنة ١٧٧٣ أن يكتب عن فلسفة ديكارت قائلاً : « لن تجد إلا بعد لأي متشيعين لها اليوم » .

كانت ميكانيكا نيوتن السماوية تتميز بسمتين معاكستين تماماً للسمات التي تقريناها في العلم الطبيعي الديكارتي : دقتها اللامتناهية في تطبيق الرياضيات على الظاهرات الطبيعية ، مما أفسح في المجال امام حساب الظاهرات الكونية الكبرى (حركة الكواكب ، جاذبية الارض ، المد والجزر) حساباً دقيقاً إذا ما توفرت معطياتها الأولية ؛ وتركها هامشاً واسعاً جداً لما لا يقبل التفسير ، على اعتبار أن هذه المعطيات الأولية ما كان يمكن استنتاجها رياضياً ، ولم يكن لغير التجربة أن تعطيها . أما لدى ديكارت ، على العكس من ذلك ، فكان التفسير الآلي ، الذي ينبغي أن يكون تاماً شاملاً ، يقترن في الحالات الجزئية والخاصة بأوصاف كيفية

للأواليات لا تتأدى الى أي توقع أو سبق تقدير. والحال أن هاتين السمتين كانتا لدى نيوتن متضامنتين : إذ كانت الأولى منهما مرهونة باختراع حساب التفاضل ؛ فهذا الحساب كان اللغة المطابقة الوحيدة للميكانيكا الجديدة ، إذ هو يعبر ليس فقط عن وضع مقدار بعينه في لحظة بعينها ، نظير ما تفعل الهندسة التحليلية، بل كذلك عن كيفية تغيره شدةً واتجاهاً في تلك اللحظة المحددة . بيد أن الشروط التي تجعل تطبيق هذا الحساب على الوقائع الطبيعية ليست متضمَّنة ـ وهذه هي السمة الثانية ـ في هذا الحساب نفسه : فمن الممكن بسهولة أن نتخيل شروطاً معينة لو قيض لها أن تتحقق لكانت جعلت من المحال تماماً استخدام هذا الحساب واكتشاف قانون الجاذبية : وبالفعل ، إن وضع كوكب من الكواكب السيارة قياساً الى الشمس في الظروف الراهنة يجعل جاذبية أجسام الكون الأخرى له عديمة الأهمية بالقياس الى جاذبية الشمس ، بحيث أن الحساب لا يكون ملزماً بأن يأخذ في اعتباره سوى الجاذبية المتبادلة لكتلتين ؛ لكن لو فرضنا أن الأسباب المشوِّشة كانت معادلة في الكم للجاذبية الشمسية في ذلك السديم من التجاذبات المتبادلة (وليكن عين سديم لايبنتز الذي يتوقف فيه الكل على الكل) ، لأمسى الحساب لا تطبيق له .

بيد أنه كان من الممكن أن يكون في عداد جملة الشروط الأولية بعض الشروط المغايرة بدون أن يترتب على ذلك استعصاء المشكلة الميكانيكية على الحل ؛ فسيان مثلاً أن يكون للمقوِّم المماسي لحركة الكواكب السيارة اتجاه بعينه أو اتجاه معاكس له .

إن هاتين السمتين لا تقبلان انفصالاً واحدتهما عن الأخرى : فحل مسائل الميكانيكا السماوية يستلزم معطيات غير قابلة للتفسير ميكانيكياً : وبعبارة أخرى ، لا وجود لدى نيوتن لنظرية في نشأة الكون COSMOGONIE ، أي لتفسير علمي لأصل العلاقات الحالية للأجسام السماوية من حيث الموقع والسرعة ؛ وكما يقول عالم الفلك فاي : « لقد توقف نيوتن لا يحير أمام التكوين الدوراني الأصل للمنظومة

الشمسية »[٢] . لكن كيف السبيل الى تفسير هذا الضرب من المكان الفارغ الذي تركه التعليل ؟ إن اللجوء الى الاتفاق والمصادفة لمستحيل : فلو فرضنا أن بعض الكواكب قذف بها كيفما اتفق في حقل جاذبية الشمس ، لما قام إلا احتمال لامتناه في الصغر في أن تحتل موقعها الراهن وتتخذ حركتها الراهنة : فلا مناص من الخلوص من ذلك الى قدرة موجود عاقل أعطى الكواكب دفعتها الأولى وعمد ، كيما يخلق منظومات شمسية منعزلة ، الى « وضع النجوم الثابتة على مسافة هائلة من بعضها بعضاً ، خوفاً من أن تسقط هذه الافلاك بعضها فوق بعض بفعل قوة جاذبيتها»[٣] .

إن ميكانيكا نيوتن ترتبط لديه بثيولوجيا : فإلهه هندسي ومعمار عرف كيف يؤالف بين عناصر المنظومة بحيث نشأت عنه حال من التوازن الثابت وحركة متصلة ودورية . ومن اليسير علينا أن ندرك مدى رقة ذلك الارتباط وطابعه العارض : فعلى حين أن مفكراً مثل فولتير سيقبل به وسيتخذه أساساً لديانته الطبيعية ، سيحاول كثيرون من النيوتنيين أن يضيقوا هامش ما هو غير قابل للتفسير آلياً : ولسوف تطالعنا في مجرى دراستنا نشكونيات نيوتنية ، أي حلول لمسألة كان نيوتن أعلن أنها غير قابلة للحل : كيف يمكن لجزئيات متحركة بحركة ما وخاضعة لقانون الجاذبية النيوتنية وحده أن يلتئم شملها ضرورةً ووجوباً في منظومة كالمنظومة الشمسية ؟ ذلك هو موضوع كانط وموضوع لابلاس : ولقد أوضح هذا الاخير أحسن إيضاح كيف أن الحركة التي دشنها نيوتن ما كان يمكن أن تتوقف حيث تصور مبدعها أنه مستطيع تثبيتها ، فقال : « لا أستطيع إلا أن ألاحظ كم

---

(٢) نقلاً عن بوسكو : النشكونيات الحديثة LES COSMOGONIES MODERNES ، باريس ١٩٢٤ ، ص ٥٢ .

(٣) ليون بلوخ : فلسفة نيوتن LA PHILOSOPHIE DE NEWTON ، باريس ١٩٠٨ ، ص ٥٠٢ .

حاد نيوتن بصدد هذه النقطة (ترتيب الكواكب) عن المنهج الذي وفق أيما توفيق في تطبيقه في نقاط أخرى ... فترتيب الكواكب هذا ، ألا يمكن أن يكون هو نفسه نتيجة لقوانين الحركة ، والعقل الأعلى الذي يستنجد به نيوتن ، ألا يمكن أن يكون رهن ترتيب الكواكب بظاهرة أعم ؟ وما هذه الظاهرة ، على ما تذهب اليه ظنوننا، سوى مادة متناثرة بكتل متفاوتة في لاتناهي الأفلاك ... فلنقلب النظر في تاريخ تقدم العقل البشري وأخطائه ، يستبنْ لنا أن العلل الغائية تتراجع فيه على الدوام الى حدود معارفه »[٤] .

لقد قبل الكثيرون إذن بعلم نيوتن الطبيعي وأشاحوا في الوقت نفسه عن نظريته في ما بعد الطبيعة . ثم إن علمه الطبيعي نفسه يطالعنا بنمط من المعقولية مباين بما فيه الكفاية للنمط الديكارتي . فتفسير الظاهرة عند ديكارت يعني تخيل البنية الآلية التي نتجت هذه الظاهرة عنها ؛ ومثل هذه الكيفية في التفسير يمكن أن تتأدى الى كثرة من الحلول الممكنة ، نظراً الى أن نتيجة واحدة يمكن الحصول عليها بأواليات مختلفة أشد الاختلاف . وقد صرح نيوتن تكراراً أن جميع « فرضيات » الديكارتيين ، أي البنى الآلية المتخيلة لتعليل الظاهرات ، يتعين تحاشيها في الفلسفة التجريبية . NON FINGO HYPOTHESES : أي إنني لا أخترع أياً من تلك العلل التي تستطيع ، في الغالب ، أن تعلل الظاهرات ، لكن التي لا تعدو أن تكون هي نفسها محتملة . ولا يسلِّم نيوتن بأي علة إلا أن تكون قابلة لأن « تُستنتج من الظاهرات نفسها » .

معلوم لنا أن نيوتن ، حين صاغ قانون الجاذبية الكلية ، ما كان يتصور إطلاقاً أنه وصل الى العلة الاخيرة للظاهرات التي يفسرها ذلك القانون : وإنما كان قصده فقط أن يبيِّن أن الأجسام الثقيلة تنجذب نحو مركز الارض طبقاً لقانون واحد ، وأن كتل البحار المائعة تنجذب نحو القمر

---

(٤) نقلاً عن بوسكو : النشكونيات الحديثة ، ص ٥٢ .

في المد ، وأن القمر ينجذب نحو الأرض ، والكواكب نحو الشمس : والدليل على وحدة هوية هذا القانون ينهض فقط على أساس مقاييس تجريبية : فدعوى نيوتن ، مثلاً ، يقوم البرهان على صحتها فيما إذا حسبنا ، طبقاً لقوانين غليليو ، الحركة التي يتحرك بها جسم ثقيل واقع على مثل بعد القمر فوجدنا أن هذه الحركة هي على وجه التعيين حركة القمر (يدخل في عناصر هذا الحساب طول درجة المماس الأرضي ؛ ونحن نعلم كيف أن نيوتن ، إذ قبل بتقدير مغلوط لهذا الطول ، كاد أن يتخلى عن نظريته التي أكد صحتها على العكس من ذلك أتم التأكيد قياس آخر أدق أجري في وقت لاحق) : وانما قياساً على الجاذبية الأرضية أطلق اسم الجاذبية على العلة المجهولة لجميع تلك الظاهرات . ولكنه كان في الحقيقة بعيداً غاية البعد عن أن يرى فيها علة الظاهرات ، وهذا الى حد أنه وضع ، على سبيل المبدأ غير القابل للطعن فيه ، أن كل فعل عن بُعد هو مستحيل ؛ وهذا مبدأ يسري على الله نفسه ، مما يتأدى بنيوتن الى التصريح بأن الله حاضر في جميع نقاط المكان ، وبما أن هذا الحضور هو حضور موجود فاعل وعاقل ، فإن المكان هو أداة SENSORIUM الله . وعلى هذا ، لا سبيل الى تفسير الجاذبية بدورها إلا بفعل تماس وتصادم ؛ لكن الظاهرات ليست معروفة بما فيه الكفاية لكي يمكن استنتاج هذا الفعل منها : إذن فعلى هامش فلسفته التجريبية ، وعلى سبيل المثال لا اكثر ، يفرض وجود أثير تسبح فيه المادة وتعلل خاصياته ظاهرات الجاذبية بقوة الدفع .

بيد أن اقتراح المعلم هذا لم يجد من يأخذ به . كتب دالمبير سنة ١٧٥١ في **الخطاب حول الموسوعة** يقول : « إن رغباته لم تتحقق قط ولربما لن تتحقق لردح طويل من الزمن » . بل لقد كان هناك نزوع ، على العكس من ذلك ، الى اعتبار أن عمل نيوتن أدرك غايته وتمامه مع اكتشاف الجاذبية ، والى إنزال هذه الاخيرة منزلة خاصية المادة غير القابلة للاختزال ، مثلها مثل الامتداد أو اللاتحايزية : وذلك هو ، على ما هو بادٍ للعيان ، التأويل الذي يحظى بتأييد دالمبير الذي رد على من اتهم نيوتن

بالاستعانة بكيفيات خفية قائلاً : « ما الضرر الذي يكون أنزله بالفلسفة عندما أتاح لنا أن نفترض أن المادة يمكن أن تكون لها خاصيات لا نشتبه في وجودها ، وعندما حررنا من وهم ما استقر فينا من ثقة مضحكة بأننا نعرف تلك الخاصيات جميعاً ؟ » . إن ذلك لهو بالضبط نقيض الروح الديكارتي : فديكارت ينطلق من فكرة واضحة ومتميزة تتأدى به الى معرفة ماهية المادة حدسياً ، وما من سبيل الى أن يضاف اليها شيء : فعن طريق « استشارة » هذه الفكرة يدرك المرء الخاصيات التي توائم المادة . أما النيوتنيون فقد وجدوا لدى معلمهم قاعدة مغايرة جداً لتعيين الخاصيات الكلية للمادة . تقول القاعدة الرابعة من **قواعد التفلسف** REGULAE PHILOSOPHANDI : « إن صفات الأجسام التي لا يمكن أن تزيد أو تنقص ، والتي تعود الى جميع الأجسام التي يباح فيها التجريب ، ينبغي أن تعد صفات للأجسام جميعاً » : والقول الفيصل انما يعود الى التجربة والاستقراء وحدهما . وقاعدة نيوتن هذه تؤيدها أتم التأييد تأملات لوك حول الجوهر في **المحاولة في الفهم البشري** : فهو أيضاً يسلم بأنه ما من سبيل لنا الى معرفة الجوهر عن غير طريق جملة من الخاصيات التي تظهرها لنا التجربة وحدها مرتبطة فيما بينها ارتباطاً ثابتاً . ويكون مباحاً لنا عندئذ بل واجباً علينا أن نعزو الى المادة الجاذبية التي بيّن نيوتن أن مُعاملاتها واحدة أياً ما كانت الأجسام موضوع النظر : إذن فالقياس MESURE هو وحده الذي يتيح لنا أن نتحقق من هوية صفة من الصفات . يقول فولتير : « إن القوى الاولى التي تستخدمها الطبيعة لا تكون في متناولنا حينما لا تخضع للحساب » .

الجاذبية إذن عند النيوتنيين خاصية لا مراء فيها من خاصيات المادة ، على الرغم من أن تعليل ذلك متعذر : وفولتير هو ترجمان رأي كان واسع الانتشار مؤداه أن قوام العلم الطبيعي أن يكتشف بالاستدلال ، بدءاً من العدد المحدود جداً لخاصيات المادة التي تضعها الحواس في متناولنا ، صفات جديدة مثل الجاذبية ؛ كتب يقول : « كلما أمعنت في

التفكير أكثر أدهشني أكثر أن يخشى الناس أن يعترفوا بمبدأ جديد ، بخاصية جديدة للمادة . فلربما كانت خاصياتها لامتناهية عدداً ؛ فلا شيء يشبه شيئاً في الطبيعة »(٥) .

عن هذا السبيل أيضاً انعتقت فلسفة الطبيعة من فلسفة الذهن ؛ فالمعطيات الابتدائية التي تُؤوِّل بها الطبيعة هي من معطيات التجربة ، التي لا منفذ للعقل اليها والتي يتعذر الاهتداء الى علتها . ولسوف نرى سلسلة الصعوبات التي تولدت من هذه النزعة التجريبية في مجرى القرن الثامن عشر .

خلاصة القول أن علم نيوتن يدعنا ، من الناحية الفلسفية ، أسرى الشك وعدم اليقين : فنزعته الآلية يمكن أن توجهنا سواء نحو اللاهوت أو نحو المادية ؛ والنقطة التي يتوقف عندها التفسير غير موضحة بجلاء ، كما لا نعلم ما اذا كان في مستطاع الذهن أن يذهب الى أبعد من الصفات الكتيمة المعطاة للتجربة : فثمة تصادر يبعث على الدهشة بين دقة النتائج وبين عدم صلابة المبادىء : ولسوف يكون هذا التصادر هو الموضوع الضمني لشطر لا بأس به من الفلسفة في القرن الثامن عشر .

(٢)
انتشار أفكار لوك

كتب دالمبير في **الخطاب حول الموسوعة** يقول : « يمكننا القول إن لوك ابتدع الميتافيزيقا ، مثلما ابتدع نيوتن الفيزيقا » . وكلمة **ميتافيزيقا** مستخدمة هنا ، كما في غالب الأحيان في القرن الثامن عشر ، للإشارة الى موضوع كتاب لوك **محاولة في الفهم البشري** ، أي دراسة العقل البشري

---

(٥) **فلسفة نيوتن** LA PHILOSOPHIE DE NEWTON ، القسم الثاني .

وطاقاته وحدوده : ويذكر القارىء ، ولا بد ، أن لوك في **المحاولة** إنما كان يتكلم ، في معرض حديثه عن الفهم ، عن موضوعات خاصة بالميتافيزيقا ، من قبيل فكرة اللامتناهي ، ومسألة الحرية ، وروحانية النفس ، ووجود الله والعالم الخارجي : بيد أنه لم يعالج هذه الموضوعات لذاتها بقدر ما عالجها عن رغبة منه في تعيين المدى الذي يمكن أن يذهب اليه الذهن البشري في مسائل من هذا النوع . يقول الأب بوفييه (١٦٦١ ـ ١٧٣٧) : « إن موضوع الميتافيزيقا هو القيام بتحليل صحيح جداً لموضوعات الذهن بحيث نجري محاكماتنا العقلية بصدد الاشياء طراً بأعظم قدر ممكن من الصحة والدقة »[٦] .

لقد أصابت أفكار لوك حظاً كبيراً من الانشار في البر الاوروبي منذ مطلع القرن الثامن عشر ؛ فقد أسهم **مختصر المحاولة** ABRÉGÉ DE L'ESSAI الذي نشره لوكليرك سنة ١٦٨٨ ، وترجمة كوست سنة ١٧٠٠ بطبعاتها التي تلاحقت ، وترجمة **المختصر** الانكليزي بقلم واين ونشرها من قبل باسيه سنة ١٧٢٠ ، بقسط وفير في إذاعة المذهب الأصلي على نطاق واسع ؛ وقد أضحى مداراً للنقاش في المجلات العلمية ، ومنها **أخبار جمهورية الآداب** NOUVELLES DE LA RÉPUBLIQUE DES LETTRES (آب ١٧٠٠) ، **ومذكرات تريفو** MÉMOIRES DE TRÉVOUX (حزيران ١٧٠١) ، **وتاريخ أعمال العلماء** HIS-TOIRE DES OUVRAGES DES SAVANTS (تموز ١٧٠١) ، **وأخبار جمهورية الآداب** (شباط ١٧٠٥) ، **والمكتبة المختارة** BIB-LIOTHÈQUE CHOISIE (المجلد ٦ ، ١٧٠٥) . وقبل فولتير بزمن طويل كتب الأب بوفييه سنة ١٧١٧ في **مبحث في الحقائق الأولى** يقول : « لقد أيقظت ميتافيزيقا لوك شطراً من أوروبا من بعض الأوهام المتنكرة في

(٦) **مبادىء الميتافيزيقا** ELÉMENTS DE MÉTAPHYSIQUE ، طبعة بوبيه ، ص ٢٦٠ .

إهاب مذاهب » ، وكان يقصد مذاهب ديكارت ومالبرانش التي هي لمذهب لوك كالرواية للتاريخ . ولم تزد **الرسائل الفلسفية** (١٧٣٤) التي آب بها فولتير من مقامه الطويل في انكلترا (١٧٢٦ ـ ١٧٢٩) على أن كرست نجاحاً كان قائماً من قبل .

ثبت المراجع

ROSENBERGER, *Isaac Newton und seine physikalische Principien.* Leipzig, 1895.

Léon BLOCH, *La philosophie de Newton,* Paris, 1908.

André LALANDE, *Les théories de l'induction et de l'expérimentation.* p. 110-145, Paris, 1929.

L. MORNET, *Les sciences de la nature au XVIII^e^ siècle,* 1911.

G. LANSON, Le rôle de l'expérience dans la philosophie du XVIII^e^ siècle en France, *Revue du mois,* avril 1910.

E. FAGUET, *Le XVIII^e^ siècle,* 1890.

Ernst CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung,* Tübingen, 1932. Trad. franc., 1966.

A. LE FLAMENC, *Les utopies prérévolutionnaires et la philosophie du XVIII^e^ siècle,* Paris, 1934.

P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715,* Paris, 1935; *La pensée européenne au XVIII^e^ siècle, de Montesquieu à Lessing,* 2 vol., plus 1 vol. de notes, Paris, 1946.

M. H. CARRÉ, *Phases of thought in England,* Oxford, 1949 (de la p. 225 à la fin).

P. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution,* t. II: *Le XVIII^e^ siècle,* Paris, 1954.

A. KOYRÉ, *Du monde clos à l'Univers infini,* Paris, 1962; — *Newtonian Studies,* Cambridge, 1965.

Charles C. GILLESPIE, *The edge of objectivity, an essay in the history of scientific Ideas,* Princeton, 1960.

R. MAUZI, *L'idée du bonheur au XVIII^e^ siècle,* Paris, 1960.

L'enseignement et la diffusion des sciences en France au XVIII^e^ siècle, Paris, 1960.

الفصل الثاني
المرحلة الاولى (١٧٠٠ ـ ١٧٤٠) :

التأليه الطبيعي
وأخلاق العاطفة

انما في المطلق كانت عقلانية القرن السابع عشر سعت الى تأسيس قواعد الفكر والعمل : فالعقل الديكارتي يجدّ في إثر « الطبائع الحقة » التي يضمن الله نفسه ثباتها ؛ وفي الله يعاين مالبرانش الأفكار ؛ ومبادىء المعرفة هي لدى لايبنتز مبادىء الفعل الالهي بالذات : هكذا تكون هذه العقلانية قد حافظت على الفكرة القائلة إن قاعدة التفكير ، مثلها مثل قاعدة العمل ، مجاوزة للفرد ؛ ومن ثم قالت بالقَبْلية APRIORISME أو الفطرية ، حرصاً منها على ألا تبقى هاتان القاعدتان أسيرتي الاتفاق ومصادفات التجربة الفردية .

أما عقلانية القرن الثامن عشر فأمرها مختلف كل الاختلاف : وقد عزاها كثرة من النقاد الأدبيين الى ديكارت ، بحجة أن ديكارت كان أول من أكد حقوق الفكر ضد السلطة : ولسوف نرى كم كانوا على خطأ من أمرهم . فقد باتت قواعد التفكير والعمل تُطلب الآن في قلب التجربة الشخصية للفرد المعني وفي منطقه بالذات : فهما الحَكَم الأخير ولا حاجة بهما الى ضامن أو كفيل : فعلى الانسان أن يتدبر أمر نفسه في وسط

السديم وأن ينظم علمه ونشاطه بالاعتماد على جهوده الخاصة . صحيح أن كثرة من مفكري ذلك العصر كانوا يميلون الى أن يجدوا في قلب هذه التجربة مبدأ تنظيمياً ، كائناً عطوفاً خيِّراً يعاون جهودهم أو يتيح إمكانيتها ، سواء أكان هذا الكائن هو الطبيعة أم الله ، وسواء أتجلى في نظامية الأشياء الخارجية أم في النزعات العميقة البعيدة الغور التي حبي الانسان بها : فقد كان ثمة تضاد ملفت للنظر بين غلو القرن غير المؤمن في المذهب الغائي وبين التحفظ الذي كان القرن المؤمن يتناول به المقاصد الالهية . لكن هذه الغائية لم تكن بحال من الأحوال مبدأ عقلانياً ؛ وانما كانت بالاحرى ضرباً من التواطؤ الالهي ؛ ولهذا كان يمكن لله ، وهو ركيزتها ، أن يتوارى حتى لا يعود ، في المذاهب المادية ، أكثر من مجرد طبيعة ، طبيعتنا نحن أنفسنا . أما فيما يتصل بالمفارق TRANSCENDANT ، سواء أكان هذا المفارق سلطة خارجية مثل سلطة الكنيسة أو الملك ، أم سلطة داخلية مثل سلطة الأفكار الفطرية ، فقد بات أهل ذلك القرن لا يرون فيه سوى اصطناع أو اختراع بشري لا تبرره إلا أسباب مفرطة في بشريتها ، من قبيل دهاء الكهنة والساسة والأحكام المسبقة الفلسفية : وقد قرَّ في أذهانهم أنهم واجدون العمومية الحقة ، القاعدة ، فيما إذا مضوا تحديداً في الاتجاه المعاكس ، نحو الطبيعة ، كما تتمثل للملاحظة التي لا تثقلها الأحكام المسبقة : فالله نفسه ، على ما رأى اللورد بولنغروك[1] ، أشبه ما يكون بملك انكليزي يسلك دوماً وفق الأصول التي تمليها طبيعة الاشياء : فهو محدود بالقواعد التي تضعها حكمته اللامتناهية لسلطته اللامتناهية[2] . ويقدم لنا التأليه

---

(١) هنري سانت جون بولنغروك : رجل دولة انكليزي (١٦٧٨ - ١٧٥١) . وزير للخارجية وفيلسوف ذو نزعة تأليهية طبيعية ، وله رسائل سياسية وادبية اصابت في حينه شهرة . «م» .

(٢) رسائل حول روح الوطنية ، الترجمة الفرنسية ، لندن ١٧٥٠ ، ص ٩٠ .

الطبيعي وأخلاق العاطفة أمثلة باهرة على هذه العقلية .

(١)
التأليه الطبيعي

وصف فينيلون بدقة طبيعة حركة التأليه الطبيعي ومدى ما عرفته من رواج لدى الأجيال الأولى من القرن الثامن عشر ، وعلى الاخص في انكلترا وفرنسا : « إن الدُرْجة الكبيرة التي درج عليها زنادقة عصرنا ليست السير في ركاب مذهب سبينوزا . فهم يدعون بتباهٍ أنهم يعترفون بإله خالق تعلن حكمته عن نفسها في صنائعه ؛ لكن هذا الإله لن يكون في رأيهم خيِّراً ولا حكيماً اذا كان وهب الانسان حرية الاختيار ، أي القدرة على أن يقارف الخطيئة ويضل عن غايته الأخيرة ويطوح بالنظام ويجلب على نفسه الهلاك الأبدي ... وبحسب ما يراه أنصار هذا المذهب ، فإن الإنسان ، إذ ينكر الحرية الفعلية بكل صورها ، يحرر نفسه من كل استحقاق ومن كل ملامة ومن كل جحيم ، ويُكْبِر الله بدون أن يخشاه ، ويعيش كما تشاء له أهواؤه بغير ما تأنيب من ضميره »[٣] . من يقرأ هذه العبارات يتضح له في جلاء ، اذا ما ترك جانباً الانتقاد الضمني الذي يوجهه الأسقف الى الروح الجديد ، أن ثمة تصوراً جديداً للانسان يعلن عن وجوده هنا ، تصوراً متنافياً كل التنافي مع الايمان المسيحي : فأصحابه يكتشفون في الطبيعة الله المعمار الذي يُحْدِث ويديم في الكون نظاماً موجباً للإكبار ؛ ويأبون الاعتراف بإله القصة المسيحية ، ذلك الإله الذي ترك لآدم « القدرة على أن يقارف الخطيئة **ويطوح بالنظام** » . إن الله لكائن في الطبيعة ، لا كما من قبل في التاريخ : كائن في العجائب والآيات التي يحللها علماء الطبيعة

---

(٣) **رسائل حول موضوعات مختلفة في الميتافيزيقا والدين** LETTRES SUR DIVERS SUJETS DE MÉTAPHYSIQUE ET DE RELIGION ، الرسالة الخامسة .

وعلماء الأحياء ، لا كما من قبل في السريرة والطوية حيث يترافق حضوره بمشاعر الخطيئة أو السقوط أو الخلاص ؛ إنه يترك للانسان أمر مصيره الخاص .

على النحو التالي عرَّف الاسقف الانغليكاني غاسترل داعيةَ التأليه الطبيعي ، مشدداً على دور الأخلاق الجديدة التي يريدها أن تنوب مناب أخلاق السريرة والطوية : « مؤلِّه الطبيعة هو ذاك الذي يعترف بالله وينكر العناية الالهية ، أو يضيِّق نطاقها الى حد ينفي معه كل وحي ولا يرى نفسه ملزماً بالواجب إلا لدواعي المنفعة العامة أو الخاصة ، دونما اعتبار لحياة أخرى »(٤) .

ما كان للموقف إلا أن يتبدى أكثر خطورة لحماة الايمان ما دامت صفوفهم قد أقوت من كل من هو أهل ليرد على ادعاءات العقل بنزعة ايمانية خالصة : فالجميع باتوا من أنصار **ديانة طبيعية** يمكن البرهان على عقائدها بالعقل ؛ ومدار الخلاف بينهم وبين أخصامهم معرفة ما اذا كانت الديانة الطبيعية تتأدى من تلقاء نفسها ، على نحو ما يعتقدون ، الى الديانة المنزلة . غاسترل ، على سبيل المثال ، يتقدم بالدعوى التالية : إذا لم يكن مؤلِّه الطبيعة ، في الحقيقة ، عدواً للديانة الطبيعية ، فمن رابع المستحيلات ، في الديار المسيحية ، ألا يعترف بالديانة المنزلة . ولم يقنع صمويل كلارك ــ وكان من أصدق ممثلي هذا الروح ــ بأن يعرض ، صنيع عقلانيي القرن السابع عشر ، الحقائق العقلانية التي تتصل بالله وبالنفس عرضاً مستقلاً بذاته ، تاركاً لغيره بعده أن يتحقق من مدى توافقها مع الوحي والتنزيل ؛ بل نراه يتخذ موقعاً له باستمرار عند التخوم الفاصلة بين العقل والايمان ؛ وعلى الرغم من الصرامة الظاهرة لمحاجَّته ، نجده

---

(٤) **يقين الوحي وضرورته** ، ترجمة بورنيه ، في الدفاع عن الدين ، الطبيعي والمنزل على حد سواء DÉFENSE DE LA RELIGION TANT NATURELLE QUE RÉVÉLÉE ، لاهاي ١٧٣٨ ، م ١ ، ص ٥٠٦ .

يبذل قصاراه ليمحو هذه الحدود ما استطاع الى ذلك سبيلاً .

لقد ترتب على هذا الموقف الذي له وجهه من الغرابة أن التقى التأليهيون الطبيعيون وأنصار العقيدة القويمة على استعمال أسلحة واحدة ، ولاسيما في انكلترا ؛ أو فلنقل بالأحرى إن التأليهيين الطبيعيين ما كانوا بحاجة الى غير أن يغرفوا من معين أخصامهم . فلاهوتي قويم العقيدة مثل شرلوك هو الذي قال في عظة له سنة ١٧٠٥ : « إن ديانة الإنجيل هي ديانة الطبيعة والعقل الأصلية الحقة ؛ فتعاليمه تعرِّفنا الى هذه الديانة الأصلية القديمة قدم الخليقة » . وهذه الكلمات ، التي تتفق أتم اتفاق مع **النصرانية العاقلة** التي قال بها لوك ، تفصح عن واحدة من تلك الأفكار المأثورة التي ستلهج بها ألسنة جميع التأليهيين الطبيعيين في القرن الثامن عشر . ولسوف يسوغ لها أن تتصدى للبنى الفوقية اللاهوتية ، التي عاد منها على البشرية منازعات كثيرة ـ ، كانت في بعض الاحيان دموية وفي الأحوال جميعاً عصية على الحل ـ ، وأن تعارضها ببساطة أخلاق يسوع وبصدقها الفطري . وقد كنّا لقينا مثالاً على هذا المنحى الأخلاقي لدى تولاند[٥] ، بدعوته الى إحياء المسيحية الأولى ، القائمة على العقل وحده ، بغير تقاليد ولا كهنة . وتطالعنا الفكرة نفسها في **الانجيل الحقيقي ليسوع المسيح** (١٧٣٨) لتوماس شوب الذي أراد أن يتخذ من تعليم يسوع تعليماً للحقائق الجوهرية ، نظير تعليم سقراط ، أو في **الفيلسوف الاخلاقي** (١٧٣٧ ـ ١٧٤١) لتوماس مورغان الذي طلب الدين الحقيقي في المسيحية الأولى .

بصفة عامة ، وعلى الرغم من المنزع العقلاني لهذا التأليه الطبيعي الانكليزي ، نستطيع أن نجد أوجه شبه كثيرة بينه وبين الكتب المقدسة ؛ ويلوح أن أصحاب هذا التأليه ، الذين كان كثيرون منهم من العلامين أو

---

(٥) انظر الجزء الرابع من **تاريخ الفلسفة ، القرن السابع عشر** ، ص ٢٤٧ .

من القساوسة ، ما كانوا يستطيعون الاستغناء عن الوحي الذي تجيئهم به هذه الكتب ، وإن أعلنوا على رؤوس الأشهاد الطابع العقلاني التام للمذاهب التي يعلّمونها . ومن هنا كانت الصفة الملتبسة لأشخاصهم وأفكارهم . فهوذا مثلاً أشهر هؤلاء المؤلِّهة الطبيعيين ، ماتيو تندال (١٦٥٦ ـ ١٧٣٣) ، الذي كان يشغل منصباً رفيعاً في الاكليروس القومي : ففي ختام حياة مديدة ، وقفها على الدفاع عن حقوق الكنيسة في علاقاتها بالدولة ، نشر كتاباً اقتبس عنوانه من جملة لشرلوك أوردناها آنفاً : **النصرانية القديمة قدم الخليقة ، أو الانجيل كتجديد للديانة الطبيعية** CHRISTIANISM AS OLD AS THE CREATION; OR THE GOSPEL AS A REPUBLICATION OF THE RELIGION OF NATURE (١٧٣٠) : والحال أنه تبنى لحسابه الخاص في هذا الكتاب جميع حجج كلارك وولاستون ، وخلص الى الاستنتاج مقارناً الديانة الطبيعية بالانجيل : « إن الديانة الطبيعية والوحي الخارجي يناظر واحدهما الآخر بدقة ، بدون ان يكون بينهما من فارق سوى الكيفية التي يتم بها تبليغهما » . أفليس من الواضح للعيان أن هذا الفارق وحده كان ينبغي أن يكون كافياً ليبطل تماماً جدوى كل وحي ، بكل ما يستتبعه من مأثور تاريخي ؟ ولئن لم يخلص تندال الى هذه النتيجة ، التي يوحي بها كتابه في جملته ، فما ذلك إلا لتهافت منطقي سافر . وهوذا بالمقابل عدو من ألد أعداء الاكليروس الانغليكاني ، توماس وولستون (١٦٦٩ ـ ١٧٣١) الذي كان يحبذ أن يتأول مجازياً قصص المعجزات والخوارق في الانجيل ، وأن يرى فيها حقائق عقلية خالصة ، على أن يهجر النص المقدس هجراً تاماً .

لقد بلغ هذا الخلط بين المعرفة الفلسفية والوحي مبلغاً باتت معه الوسيلة الوحيدة لتخليص الدين هي البرهان على أن الدين المنزل يمكن أن يؤتي حسناته كلها حتى ولو غابت حوافز العمل التي يقترحها علينا العقل . ذلك كان هدف وليم واربرتون (١٦٩٨ ـ ١٧٧٩) الذي صار في سنة

١٧٥٠ أسقفاً لغلاوسستر : ففي كتابه **رسالة موسى الالهية ، مبرهناً عليها بمبادىء التأليهين الطبيعيين** THE DIVINE LEGATIO OF MOSES, DEMONSTRATED ON THE PRINCIPLES OF A RELIGIOUS DEIST (١٧٣٧ ـ ١٧٤١) ، بيَّن أن إحدى الحقائق العقلانية التي يعدها التأليهيون الطبيعيون جوهرية للديانتين الموسوية والمسيحية ، وهي حقيقة تنهض على أساسها الأخلاق ، نعني خلود النفس ، لم يعلمها موسى لقومه . فماذا ينبغي أن يُستنتج من ذلك سوى أن الله وهبه سنداً خارقاً للطبيعة ومنحه القدرة على الاستغناء عن الوسائل اللازمة للمشترعين الذين لا معوَّل لهم يعولون عليه غير العقل ؟

غير هذا المنحى نحا وليم بتلر ، أسقف دورهام في سنة ١٧٥٠ ، في كتابه : **تشابه الدين الطبيعي والمنزل مع بنيان الطبيعة ومسارها** THE ANALOGY OF RELIGION, NATURAL AND REVEALED, TO THE CONSTITUTION AND COURSE OF NATURE (١٧٣٦) ليخفف من حدة النزاع . فقد توجه بالخطاب الى الخصوم ، إلى التأليهيين الطبيعيين الذين يفترض بهم أنهم يسلمون بأن الله هو واضع نظام الطبيعة ، ثم طفق يقيم البرهان على أن الصعوبات التي تنشأ عن هذا الافتراض مماثلة نوعاً وقوة للصعوبات التي يُعارض بها الدين الطبيعي أو المنزل الذي يؤكد أن العناية الالهية تشمل بفعلها الانسان ؛ فإذا كانت الصعوبات واحدة ، فهذا معناه أن الدعاوى واحدة من الجانبين ، وهذا بصرف النظر عن أدلة الدين الخصوصية . لنأتِ بمثال ذي دلالة على منهجه : فالحتمية أو الجبرية ، على فرض أنها صحيحة ، ستكون بمثابة اعتراض متعادل القيمة ضد التأليه الطبيعي وضد الدين على حد سواء ؛ ورد هذا الاعتراض يكون بالكيفية نفسها : إذ لا يمكن أن ننكر على التأليهي الطبيعي قوله بوجود غائية ، وبالتالي إرادة في الطبيعة ؛ وإنما ينبغي فقط أن نقول إن هذه الإرادة فاعلة بالضرورة ؛ غير أن تأسيس فاطر الطبيعة لنظام من المكافآت والعقوبات ، على نحو ما يعلِّم

الدين ، لن يكون ضَعُف احتماله فيما اذا أخذنا بفرض الجبرية ، وذلك لأن البصيرة الاخلاقية الكامنة فينا ، هذه البصيرة التي تجعلنا نترقب ، تبعاً للأحوال ، ثواباً أو عقاباً ، هي واقعة من وقائع التجربة ، لا تقل جلاء وسفوراً عن الغائية . زبدة الكلام إذن أن كتاب بتلر يرمي الى بيان التكافؤ بين احتمال الدين وبين الاحتمال الذي نلجأ في العادة الى استخدامه في مجالات أخرى : « إن المسار الطبيعي للأشياء يلزمنا باستمرار بأن نسلك في شؤوننا الزمنية طبقاً لأدلة مشابهة لتلك التي تبرهن على حقيقة الدين »[٦] . إن مذهب بتلر ينقل الى صعيد آخر نزاعاً ما كان من سبيل الى حله في الحدود التي وضع بها : فليس بيت القصيد الآن يقيناً عقلياً مطلقاً ومتساوياً في كل مجال على نحو ما كان يتطلب كلارك ، وإنما تعيين البواعث التي تحمل على الاعتقاد والايمان ، بالمقارنة مع البواعث التي يسلِّم بها البشر في العادة .

في السنة عينها التي صدر فيها كتاب بتلر صدرت في أمستردام **رسائل حول الدين الاساسي للانسان والمتميز عما هو ثانوي له** LETTRES SUR LA RELIGION ESSENTIELLE À L'HOMME DISTINGUÉE DE CE QUI N'EN EST QUE L'ACCESSOIRE بقلم ماري هوبر من جنيف . والغرض من كتابها تزويد الدين بمبدأ يقيني « يأخذ به المنطق السليم حال مثوله له » ؛ من الضروري إذن إهمال جميع الآراء التقليدية التي قد نجدها مناقضة لطبيعة الله أو الانسان . وللقيام بهذا الاختيار تفترض ماري هوبر إنساناً ما عرف قط سيداً ؛ فهو برجوعه الى نفسه يكتشف الكائن الأول ؛ ثم يُزج به في المجتمع ، ويراد له أن يعتنق الديانة المسيحية : ويسير علينا أن نتعرف في هذا الفرض الروح نفسه الذي سيتأدى بكوندياك الى فرضية التمثال ؛ فبيت القصيد إخراج الانسان من وسطه التاريخي ، التقليدي ، وعزله عن المؤثرات التي يمكن

---

(٦) **التشابه** ، الترجمة الفرنسية ، باريس ١٨٢١ ، ص ٤٦٧ .

أن ترنِّق المجرى الطبيعي لفكره ؛ وكما تقول الكاتبة ، ينبغي أن نتخيل إنساناً « لا نستطيع أن نستخدم حياله من سلطة أخرى غير طبائع الحقيقة الجوهرية التي يمكن تعرفها في الوحي ، بلا تحيز » . ومن هذه الزاوية ينبغي أن نميز في الوحي المعطيات التاريخية ، التي يمكن انتقادها بالطرائق المعتادة التي قوامها الشهادة ، من الافكار الواضحة الاكيدة العائدة الى الحس المشترك ، وكذلك من العناصر الثانوية ، التي يلفّها الإبهام والغموض ، كتلك النصائح الانجيلية الشديدة القسوة التي يسديها أحياناً يسوع والتي تنافي ميول الانسان الطبيعية ؛ ويشتمل الوحي أخيراً على أسرار مستغلقة لا يُنفذ اليها ، وكثير منها يتعارض مع حس العدل الأولي فينا : ومن هذا القبيل فكرة إسناد التبعة ، وفكرة الافتداء ، وفكرة الإنابة ، وغيرها من الأفكار التي تسند محاسن الفعل ومساوئه الى أشخاص آخرين غير الذين فعلوه . وواضح للعيان أن ذلك الانسان الذي بلا تاريخ كما قالت به ماري هوبر لن يأخذ من المسيحية أيضاً إلا ما لا تاريخ له : فهو يصبو إلى تحرير نفسه من وطأة المأثور . وليس التأليه الطبيعي سوى مظهر واحد من مظاهر نزوع عام : فالغاية بالنسبة الى الفرد أن يجد جميع عناصر حياته الخلقية والعقلية في تجربته وتفكيره .

على هذا النحو تواصَل لسنوات مديدة الصراع ؛ فأصحاب المعتقد القويم يتهمون التأليهيين الطبيعيين بأنهم ملحدون متنكرون ، لأن القول بوجود الله يتأدى في نظر الأوائل ، وبمقتضى سلسلة من النتائج المنطقية ، الى الايمان ؛ والتأليهيون الطبيعيون يتهمون أصحاب المعتقد القويم بأنهم يضيفون من عندياتهم الى معطيات العقل اعتسافاً . ولم يكن هذا الصراع نظرياً إلا في ظاهره فحسب : فلئن تبدى التأليه الطبيعي في أنظار أخصامه مكافئاً للإلحاد ، فذلك لأنه لا يمكن أن يحل محل ذلك الدين الذي تكلم عنه فرانسوا دي لا شامبر ، وهو تلميذ فرنسي لكلارك وعدو لدود لمؤلِّهة الطبيعة ، في **مقالة الدين الحقيقي** TRAITÉ DE LA VÉRITABLE

RELIGION (١٧٣٧) على النحو التالي : « إنه لأقصى ما يمكن أن يتمناه الأمراء والمجتمعات والأفراد الذين يؤلفونها » : فهو طَلِبة الأمراء لأنه هو « دافع الشعوب الى لزوم الواجب » ، وطَلِبة المجتمعات لأنها تجد في الله المنتقم من الجرائم حافزاً على الفضيلة ، وطَلِبة الأفراد لأنهم يجدون في الله آسياً ومعزياً ؛ ولئن أقر دي لا شامبر ، بعد مصادرته على أن الإلحاد ينفي التمييز بين الخير والشر ، بأن ثمة إلحاداً يعترف بهذا التمييز ويتباهى باتباع ما يأمره العقل به ، فإنه يضيف قوله إن الدين يعطيه قوة أعظم بكثير . وعلى هذا النحو ، وحيثما تكلم التأليهيون الطبيعيون عن العقل وحرية الفكر ، جاوبهم خصومهم بالضوابط الاجتماعية والوسائل الحكومية . وبالمقابل ، ارتبط التأليه الطبيعي والإلحاد بكل الحركات المطالبة بالتسامح وبكل الاتجاهات الاصلاحية . وقد اقترن التأليه الطبيعي بوجه خاص بالمذهب التجربي والمذهب الفردي : فـ « الشعور الداخلي » هو على وجه التعيين العدو اللدود لأصحاب العقيدة القويمة ، وكان دي لا شامبر تأخذه الريبة حتى عندما يرى لابروييرِ[٧] يضع ذلك الشعور في خدمة الدين ؛ قال ينتقد دليل وجود الله الذي يقيمه هذا الأخير على أساس الشعور الداخلي : « ليس له من نفع البتة في إثبات الوجود الإلهي لمن ينكرون هذا الوجود ، إما لأنه يستحيل على المرء أن يظهر مشاعره الداخلية للناس ، وإما لأن الشعور الداخلي لفرد من الأفراد ليس معيار الشعور الداخلي للآخرين » . وذلك هو ، سلفاً ، نقد الخوري السافواياني للدين[٨] . لكن الملاحظة المذكورة يمكن أيضاً أن تستهدف

---

(٧) جان دي لابروييرِ : كاتب فرنسي (١٦٤٥ ـ ١٦٩٦) ، مؤدب حفيد الأمير لويس كونده وأمين سره ، ومؤلف كتاب الطبائع الذي صور فيه تصويراً انتقادياً مرآ مجتمع عصره الذي كان قيد التحول ؛ شارك في خصومة القدامى والمحدثين ، وانتصر للقدامى . « م » .

(٨) الاشارة هنا الى كتاب روسو مجاهرة الخوري السافواياني بالايمان ، وهذا الكتاب هو نفسه جزء من كتاب إميل . والخوري المذكور يشرح فيه لإميل كيف اكتشف مبادىء الدين الطبيعي . «م» .

حركة موازية للتأليه الطبيعي ، ومرتبطة مثله بالمذهب التجربي والنزعة الفردية ، وهي حركة سنتتبع تطورها خلال الاربعين سنة الأولى من القرن الثامن عشر .

(٢)
أخلاق العاطفة

الانسان عند هوبز أناني بطبعه ، ولا يمكن إلا بإكراه خارجي استياقه الى إتيان أفعال فاضلة ، أي نافعة للمجتمع . وهذان الحكمان هما اللذان مارى فيهما وانتقدهما على نحو له دلالته في انكلترا في مطلع القرن الثامن عشر كل من شفتسبري وماندفيل .

لقد سبق لنا التنويه[٩] بمباينة فكر شفتسبري (١٦٧١ ـ ١٧١٣) لفكر معاصريه : فهو يعتقد بوجود ميول اجتماعية طبيعية متجهة ، بالنسبة الى كل نوع حيواني ، الى خير النوع ؛ وهذه الميول هي من فعل عناية تصون ، عن طريقها ، التساوق الأمثل للنظام الكلي . والانسان يملك « حساً خلقياً » يجعله يعرف الخير من الشر .

لقد استطاع هاتشيسون ، الاستاذ في جامعة غلاسغو سنة ١٧٢٩ ، في العديد من المؤلفات التي وضعها ، وعلى الاخص في **الفحص عن أصل أفكارنا عن الجمال والفضيلة** - AN INQUIRY INTO THE ORIGINAL OF OUR IDEAS OF BEAUTY AND VIRTUE (١٧٢٥)، أن يصب افكار شفتسبري في قالب أكثر اتساقاً ؛ وقد تأثر أيضاً ، في من تأثر بهم ، بمالبرانش[١٠] . ولننوه بوجه خاص بأدلته على وجود « الحس

---

(٩) انظر الجزء الرابع من **تاريخ الفلسفة** ، **القرن السابع عشر** ، ص ٣٤٨ .

(١٠) انظر ليرد ، في **مباحث فلسفية** RECHERCHES PHILOSOPHIQUES ، م ٣ ، ص ٣٧٢ .

الخلقي » : فهو ينبع في نظره من الحكم المتجرد الذي نصدره على الأفعال أو بالاحرى على الشخص الذي فعلها ؛ وإلا « لكانت ساورتنا مشاعر واحدة نحو حقل خصيب كما نحو صديق كريم ... ؛ ولما أعجبنا بشخص عاش في بلد بعيد أو في عصر ناء مثلما لا نحب جبال البيرو ؛ ... ولكان خالجنا ميل واحد الى الموجودات غير الحية كما الى الكائنات العاقلة » . وليس لذلك الحس الخلقي أي أساس ديني ؛ فللانسان معانٍ رفيعة عن الشرف « بدون أن يعرف الله وبدون أن ينتظر منه أي ثواب » ؛ ولولا ذلك الحس الخلقي لما كان للجزاءات الالهية أن تؤثر في إرادتنا إلا على نحو ما تؤثر فيها الإكراهات لا الواجبات . وليس مرجع ذلك الحس الخلقي أيضاً الى الخير الاجتماعي ؛ ذلك أننا نحتقر الخائن لوطنه ولو كان نافعاً لوطننا ، ونرى بعين التقدير والإكبار الى عدو كريم . وأخيراً ، إن موضوع الحس الخلقي صفة ثاوية حقاً في الشخص الذي نحكم عليه ؛ إذ من السخف أن نعتقد أن فضيلة الغير ناشئة عن استحساننا لها . ولنضف قائلين إنه يستأهل اسم **الحس** ، ولا يفترض سلفاً أية فكرة فطرية .

معلوم لنا النجاح الذي أصابه في القرن الثامن عشر هذا الايمان بالتعاطف الطبيعي بين الانسان والانسان . وقد ترجم ديدرو في عام ١٧٤٥ (وإن مع بعض التعديل) **البحث في الاستحقاق والفضيلة** لشفتسبري لأن هدف هذا الكتاب ، كما قال ، أن يبين « أن الفضيلة تكاد ترتبط ارتباطاً لا يقبل التجزئة بمعرفة الله وأن سعادة الانسان الزمنية لا تقبل انفصالاً عن الفضيلة » ، وهي عبارة يكاد شطرها الثاني أن يغني عن شطرها الأول .

أما أطروحة هوبز الثانية فقد أُنتقدت ضمنياً في مؤلَّف ذاع ذيوعاً كبيراً على امتداد القرن الثامن عشر بتمامه : **حكاية النحلات ، أو رذائل خاصة ومنافع عامة** THE FABLE OF THE BEES, OR PRIVATE VICES, PUBLIC BENEFITS (١٧٢٣ ، والمؤلَّف توسيع لكتاب آخر اكثر اقتضاباً كان نشر سنة ١٧٠٥ وأعيد طبعه سنة ١٧١٤) بقلم طبيب

هولندي مقيم في انكلترا يدعى ماندفيل ؛ قال : « إذا حذفتم أو ضيقتم الأنانية والغرور وجميع تلك الأهواء التي تبغي الاخلاق هدمها ، ألحقتم الأذى بالصناعة والتجارة اللتين تقوم لهما تلك الأهواء مقام المحرك » .
وكما أشار آدم سميث في عرضه النقدي لأفكار ماندفيل[11] ، فإن أسَّ دعواه نزعة أخلاقية تشددية تدمغ ، على منوال الكلبيين ، كل ما يبتعد عن الصرامة الزهدية بالشهوانية ، وكل ما ليس ضرورياً ضرورة أولية بالترف والبذخ ؛ وعليه فقد رأى في الحضارة الصناعية التي كانت قيد النمو والتطور فيما حوله شهادة على انفعالات فاسدة ، وارتأى أن الأفعال المنزهة عن الغرض في ظاهرها ، مثل إخلاص شخص مثل داقيوس[12] لوطنه ، لا سبيل الى الحصول عليها إلا بمهارة المشترع الذي يعرف كيف يستثير الغرور ؛ فالغرور ، وهو أقوى الانفعالات الشخصية ، يسمو ، متى عملنا في سبيل الغير ، على الملذات الأنانية التي يتعين علينا التضحية بها .
لكن ليس هذا التشدد هو ما سيحفظه القرن الثامن عشر من ماندفيل : وانما هو في المقام الأول الوفاق التام بين الانانية الطبيعية والنفع الاجتماعي .

(٣)
فلسفة الحس المشترك : كلود بوفييه

تطالعنا شهادة أخرى،ناطقة في وضوحها،في كتابات الأب بوفييه ، من جمعية اليسوعيين ، الذي قال عنه فولتير إنه « توجد في مباحثه في الميتافيزيقا شذرات ما كان لوك لينكرها » . وكتابات الأب بوفييه لم يزح

---

(١١) نظرية العواطف الخلقية ، القسم ٧ ، الجزء ٢ ، تحت عنوان : في المذاهب الاباحية .
(١٢) داقيوس : امبراطور روماني (٢٠١ ـ ٢٥١) ، حكم روما من ٢٤٨ الى ٢٥١ . «م» .

عنها الغبار أصلاً إلا في أواخر القرن عندما اكتشف فيه ريد والفلاسفة الاسكتلنديون رائداً لفلسفتهم الخاصة في الحس المشترك : وقد جاءت الترجمة الانكليزية لكتابه **بحث في الحقائق الأولى** (١٧١٧) ، التي صدرت في عام ١٧٨٠ ، لتتهمهم على نحو دامغ بانتحال بوفييه .

سوف نرى لاحقاً أن هذه المدرسة الاسكتلندية كانت معادية للوك قدر معاداتها لديكارت ، ومن المحقق أن الفكرة المركزية في مذهب بوفييه ، على الرغم من تقديره الصادق للوك ، بعيدة غاية البعد عن لوك ؛ وفحوى هذه الفكرة أن الحقائق الأولى ليست مرتبطة ، على نحو ما أراد ديكارت ، بالحس الصميمي ، وأن القول بهذا الارتباط يتأدى الى ريبية مسرفة لا سبيل الى الخروج منها إلا بركوب مركب اللامنطق : وبالفعل ، إذا قلنا إننا لا نعرف أولاً بأول سوى الحال الحاضرة لنفسنا كما يعطينا إياها الحس الصميمي كان معنى ذلك أنه يحل لنا أن نشك في الأشياء الخارجية ، وفي أحداث ماضينا ، وفي وجود البشر الآخرين ، ما دام متعذراً أن يكون أي من هذه الأشياء موضوعاً للحس الصميمي ؛ وانه لمن الوهم أن نعتقد اننا نستطيع ، بدءاً من أحوال النفس تلك ، أن نبرهن عقلانياً على وجود هذه الاشياء . والدليل الديكارتي على وجود الله بفكرته مثال نموذجي على هذا الوهم ؛ إذ « بدءاً مما نستشعره في أنفسنا ، وبدءاً من أفكارنا وخواطرنا ومشاعرنا » لا نستطيع أن نمضي ، كما يشاء هذا الدليل ، الى ما وراء « إدراك خواطرنا الخاصة » .

إن جميع المسائل المتعذرة الحل التي نجمت عن الخطوة العاثرة الأولية للشك المنهجي هي إذن مسائل كاذبة : فثمة حقائق تخص الوجودات الموجودة خارجاً عنا (وتسمى « الحقائق الخارجية » ، وهي وجودات « أولى » شأنها في ذلك شأن الحس الصميمي : وعلى سبيل المثال واقعية العالم الخارجي أو البشر الآخرين . آية ذلك أن الحقائق الأولى التي تكلم عنها الأب بوفييه ليست هي إطلاقاً تلك المعاني المشتركة التي كان ديكارت (انظر **مبادىء الفلسفة** ،ك ١، المادة ٤٩) يستخدمها في

استدلالاته ، من قبيل : الكل أكبر من الجزء ، وهذه محض حقيقة منطقية أو « باطنة »، أو محض ربط بين الأفكار لا يمكن أن تستخلص منه وجودات . إن الحقائق الأولى تضع وجودات خارجاً عنا .

إن المَلَكة التي تدرك هذه الحقائق هي « الحس المشترك » : وليس المقصود هنا الأفكار الفطرية ، وانما فقط « محض استعداد للتفكير بهذه الكيفية أو تلك في هذا الظرف أو ذاك » ، وعلى سبيل المثال استعدادنا للتوكيد ، عندما نحس ، أن ثمة موضوعات خارجية موجودة . إن الحس المشترك والطبيعة شيء واحد ، وذلك لأن « الطبيعة وحس الطبيعة هما ما يتعين علينا أن نتعرف فيهما مصدر الحقائق المبدئية كافة وأصلها » ؛ ولا يسعنا أن نتخيل أن الطبيعة تسيء توجيهنا ، والدور الوحيد للفيلسوف أن يحرر الحس المشترك من الظلام الذي ينشره إما « أولئك الذين لم يألفوا الموضوعات التي فوق الحواس وفوق الأفكار الشائعة » ، أو « العلماء الذين يتجاهلون الحقائق الأكثر أهمية » . وكيف لا يكون واقع الحال كذلك ما دام « الفضول المفرط ، والغرور ، وروح التحزب ، ومنظومة باهرة من عدد كبير من النتائج .. تحجب عن أنظارهم كذب مبدئهم » ؟

أما اعتراضات الشكيين المعادة المكررة على وجود العالم الخارجي فإن بوفييه ينتصر عليها بسهولة برده بأنه اذا لم تكن معطيات الحواس موثوقة بما فيه الكفاية « لتزودنا بعلم مبني على حب الاستطلاع المحض » ، فإنها كافية « لتسدد خطانا في مجرى الحياة » ؛ وظاهر الحواس هو بصفة عامة مطابق للحقيقة ، إذا كان الأمر يتصل بالحاجات العادية للحياة ؛ أما في الحالة المعاكسة فإن التفكير كفيل بتصحيحه بسهولة .

إن بوفييه لاهوتي ، ومن الواجب التنويه بما عقده من آصرة وثيقة بين فلسفة الحس المشترك والحقائق الدينية . كتب في ختام التنبيه يقول : « مداراة مني لبعض الأذهان ، حبست نفسي بدقة في الدائرة الفلسفية الخالصة ؛ ولكنها كافية لتتأدى بنا إلى أمتن مبادىء الدين » . وبالفعل ،

لنقرأ نهاية القسم الأول حول يقين شهادة الحواس (من الفصل الرابع عشر الى الفصل الثامن عشر) ، وحول يقين السلطة البشرية (من الفصل التاسع عشر الى الفصل الرابع والعشرين) ؛ ولننظر بوجه خاص ، بصدد النقطة الثانية ، مناقشته لرأي لوك ، حيث يلومه على كونه قال إن حجة السلطة لا تتوصل إلا الى نتائج احتمالية ، على حين أنها تكافىء اليقين في بعض الحالات ، وبصدد المسائل الواقعية ، وحيث ينتقده أيضاً على كونه قال إن مطابقة الشهادة للحق تضعف كلما كثر عدد الوسطاء الذين تُتناقل عنهم ، وهذا خطأ متى ما كان الشهود جميعاً جديرين على حد سواء بالثقة ؛ ومن الواضح أن المقصود هنا اتخاذ الحقائق الأولى للحس المشترك أساساً تشاد عليه سلطة المأثور الكاثوليكي ، أي سلطة شهادة مرجعها الأخير الى الادراك المباشر لأفعال يسوع وأقواله : فليس قليلاً الغنم الذي ستغنمه المنافحة عن العقيدة النصرانية فيما اذا ارتدت من الفلسفة الديكارتية الى الحس المشترك .

في المقالة الثانية من **البحث في الحقائق الأولى** بوجه خاص يسير بوفييه في ركاب لوك ، في تحليله لأفكار الماهية واللامتناهي والهوية والديمومة والجوهر والحرية ، وبالتضامن معه يدين طموح الديكارتيين الى حل مشكلة أصل الأفكار ، وعلاقة النفس والبدن ، ويعلن على الاخص عن معارضته لكل تفسير فسيولوجي للمَلَكات . ويخلص الى القول : « ربما كانت أمتن ثمرات الميتافيزيقا أن تجعلنا نعرف جيد المعرفة حدود فكرنا وغرور كثرة كثيرة من الفلاسفة القدامى والمحدثين » .

ثبت المراجع

G. LANSON, La transformation des idées morales et la naissance des morales rationnelles de 1689 à 1715, *Revue du mois*, janvier 1910; Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique avant 1750, *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1912.

I. — G. LYON, *L'idéalisme en Angleterre au XVIII^{e} siècle*, 1888.

L. CARRAU, *La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours*, 1888.

Ch. BARTHOLMÈS, *Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne*, Strasbourg, 1855.

A. LEFÈVRE, Butlers view of conscience and obligation. *The Philosophical Review*, 1900.

E. LEROUX et A.-L. LEROY, *La philosophie anglaise classique*, Paris, 1951.

II. — J. MACKINTOSH, *On the progress of ethical philosophy, chiefly during the XVII and the XVIII centuries*, Edimbourg, 1872.

R. L. BRETT, *The third Earl of Shaftesbury*, Londres, 1951.

Dorothy B. SCHLEGEL, *Shaftesbury and the french Deists*, Chapel Hill, N.C., 1956.

A. LEROY, *La critique et la religion chez David Hume*, p. 1-203, Paris, 1929.

HUTCHESON, *Works*, 5 vol., Glasgow, 1772.

W. R. SCOTT, *F. Hutcheson, his life, teaching and position in the history of philosophy*, Londres, 1900.

A. ESPINAS, La philosophie en Ecosse au XVIIIe siècle: Hutcheson, Adam Smith, Hume, *Revue philosophique*, XI, 1881.

III. — F. K. MONTGOMERY, *La vie et l'œuvre du P. Buffier*, 1930.

SHAFTESBURY, *Lettre sur l'enthousiasme*, trad. et comm. par A. LEROY, 1930.

الفصـل الثالث

المرحلة الأولى (١٧٠٠ ـ ١٧٤٠) (تتمة):

بركلي

كان جورج بركلي (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) إرلندياً من أصل انكليزي ؛ ولد في دايسرت ، ودرس في « معهد الثالوث » TRINITY COLLEGE في دبلن سنة ١٧٠٠ ؛ وتخرج منه أستاذاً في الفنون وعين فيه مدرساً سنة ١٧٠٧ ؛ ثم دخل سلك القساوسة ، وعهد اليه بتدريس اليونانية والعبرية واللاهوت . وقلة من الفلاسفة من بكروا تبكيره وانتهوا بمثل سرعته الى وضع مذهب ثابت ؛ فكتابه **بحث في مبادىء المعرفة الانسانية** ، المنشور سنة ١٧١٠ ، يحتوي منذ ذلك الحين جميع معالم مذهبه ؛ وكان في السنة السابقة قد نشر **محاولة في نظرية جديدة للرؤية** عالج فيها جانباً بعينه من جوانب مذهبه ؛ ويصوره لنا كتاب مذكراته ، **كتاب الاشياء العادية** COMMONPLACE BOOK ، الذي حرره بين ١٧٠٢ و ١٧١٠ ، وهو قيد التكوين ؛ وقدم في **المحاورات بين هيلاس وفيلونوس** ، الصادر عام ١٧١٣ ، عرضاً جديد لمذهبه برسم الجمهور الواسع ؛ وقد وضع بركلي نصب عينيه ، بالفعل ، أن يجدد ، عن طريق تقويم الأخطاء الفلسفية التي شن عليها حربه ، المشاعر الخلقية والعواطف الدينية وأن يقضي قضاء مبرماً على نحلة أحرار التفكير والزنادقة ؛ وفي أثناء مقامه في لندن هاجم بصورة مباشرة في مقالاته في

صحيفة **الغارديان** (١٧١٣) آرثر كولنز الذي كان من أشهر أحرار التفكير أولئك . وقضى السنوات التالية من حياته (١٧١٣ ـ ١٧٢٠) في التسفار الى فرنسا ، وربما الى اسبانيا ، وعلى الاخص إلى ايطاليا وصقلية حيث انصب اكثر اهتمامه على الجيولوجيا والجغرافيا علاوة على العاديات . وفي طريق عودته الى انكلترا توقف في ليون بفرنسا ليحرر رسالة **في الحركة** DE MOTU (١٧٢٠) هاجم فيها طبيعيات نيوتن . وفي سنة ١٧٢٣ ، وكان انقضى عليه عامان وهو عميد لكلية درِّي DERRY في ارلندا ، ورث ثروة استر فانهومراي : فخطر له للحال أن يوظفها لنشر الحضارة والفكر المسيحيين في الممتلكات الانكليزية في أميركا ، وأذاع على الملأ نيته في تأسيس معهد في جزر برمودا[1] ؛ وتلقى وعداً من حكومة روبرت والبول بإمداده بمعونة مالية ذات شأن ، فرحل في عام ١٧٢٨ ونزل في جزيرة رود آيلاند حيث مكث ينتظر عبثاً وصول المعونة ، وما عتم أن فترت حماسته هو نفسه للمشروع ؛ وفي أثناء مقامه في رود آيلاند ، الذي دام الى سنة ١٧٣١ ، درس لأول مرة عن كثب الفيلسوفين الافلاطونيين المحدثين أفلوطين وأبروقلوس ، فانعكس عظيم تأثيرهما عليه في مؤلفاته المتأخرة ؛ وحرر هناك **ألسيفرون أو الفيلسوف الصغير** ALCIPHRON OR THE MINUTE PHILOSOPHER (١٧٣٢) مواصلاً فيه حملته التي بدأها في **الغارديان** على أصحاب الفكر الحر ؛ وقد تعرف في رود آيلاند الى يوناثان ادواردز الذي أذاع أفكاره في أميركا . وعند عودته إلى انكلترا (١٧٣٢) اغتنم مناسبة صدور **ألسيفرون** والطبعة الثالثة من **المحاولة في الرؤية** ليشن هجوماً على أهل الرياضيات في **دفاع عن نظرية الرؤية وشرح لها** (١٧٣٣) وفي **المحلِّل** (١٧٣٤) . وفي السنة نفسها أصدر طبعة جديدة من **المحاورات بين هيلاس وفيلونوس** ومن **مبادىء المعرفة الانسانية** ، ضمَّنها إضافات مذهبية بعيدة الأهمية . وعيِّن أسقفاً

---

(١) من اجل تخريج مبشرين . «م» .

على كلوين CLOYNE ، وهي أبرشية إرلندية مأهولة بغالبية من الكاثوليك : فأتاح له بؤس الأوضاع في إرلندا أن يدرس بعض المسائل الاقتصادية (**المتحرِّي** THE QUERIST ١٧٣٥ ـ ١٧٣٧ ؛ **رسالة حول مصرف وطني إرلندي** ، ١٧٣٧) والخلقية (**خطاب ضد إباحية هذا الزمن و إلحاديته**، ١٧٣٧) ؛ وأكد في مناسبات عدة (وعلى الاخص في عام ١٧٤٥ في أثناء ثورة الاسكتلنديين تأييداً لآل ستيورات) رغبته في التفاهم مع الكاثوليك (**رسالة الى كاثوليك أبرشية كلوين** ، ١٧٤٥ ؛ **كلمة الى العقلاء** ، ١٧٤٩ ؛ **مبادىء الوطنية** ، ١٧٥١) . وكان اجتاح ارلندا وباء في عام ١٧٤٠،فاغتنم السانحة لتجريب ماء القطران كدواء عرفه في رود آيلاند وتصور أنه وفق الى اكتشاف الترياق الكلي : وذلك كان منطلقه الى وضع آخر تآليفه الفلسفية : **سيريس أو تأملات ومباحث فلسفية في أفاعيل ماء القطران وموضوعات أخرى متنوعة مترابطة فيما بينها ومتولدة من بعضها بعضاً** (١٧٤٤) ، حيث ساقه بحثه في أسباب فعالية ذلك الدواء العجيب الى الميتافيزيقا الافلاطونية .

(١)
الأفكار الفلسفية في كتاب المذكرات

يحتوي **كتاب الأشياء العادية** على جملة من الملاحظات المقتضبة بهدف الإعداد ، بوجه خاص ، لتحرير المؤلَّف الذي كان يشغل آنئذ فكر بركلي : **مبادىء المعرفة الانسانية** ؛ ولا تتصل هذه الملاحظات فقط بمشروع المدخل والمقالة الأولى ، اللذين لم يصدر من المؤلَّف سواهما ، بل كذلك بالمقالة الثانية التي كان يفترض فيها في أغلب الظن أن تعالج تطبيقات المذهب في مجاليْ الهندسة والطبيعيات؛ كتب يقول: (« ...ليس في نيتي تقديم ميتافيزقا على الطريقة السكولائية تماماً ، وانما بودي أن أوفق الى حد ما بينها وبين العلوم لأبيِّن كيف يمكن أن تكون ذات نفع في

البصريات والهندسيات ، الخ ») ، وبالمقالة الثالثة التي كان يفترض فيها أن تعالج الأخلاق . لا يشتمل كتاب **مبادىء المعرفة الانسانية** (وكذلك **المحاورات**) إذن إلا على القسم الأولي من المذهب ؛ وتسد رسالة **في الحركة** من بعض النواحي مسد المقالة الثانية ، كما يسد **السيفرون** مسد المقالة الثالثة : بيد أن بركلي لم يضع قط موضع التنفيذ التام في خاتمة المطاف المشروع الذي كان صممه في شبابه : وهذا ما يزيد في فائدة **المذكرات** التي بقيت ملاحظات كثيرة منها بلا تطبيق ، وإن كانت تدل بحد ذاتها على مدى أهمية المشروع ووساعته . وقد عينت الملاحظة الاخيرة منها هدف المشروع على النحو التالي : « الكل موجه صوب التطبيق العملي والاخلاق ، ـ كما يتضح ذلك أولاً من البرهان على قرب الله وكلية حضوره ، وثانياً من رفض العمل الفائض عن الحاجة في العلوم ، الخ » .

مع ذلك لا نجد لدى بركلي ما يشابه من قريب أو بعيد تلك الآلة الحربية الثقيلة التي كان يستعملها كلارك وأقرانه لصالح القضية الصالحة ؛ فبركلي يغمر قارئه في جو رَضيٍّ خفيف ؛ وأسلوبه يذكرنا ، وإن بدرجة أقل من التوتر والتقعر ، بأسلوب مالبرانش . كما لا نقع لديه على ما يشابه من قريب أو بعيد الموقف الديكارتي ، المضاد جداً للطبيعة ، والقائم على الاستغراق الداخلي في التأمل ، فيما بعد الحواس : « إنه لضرب من الجنون من جانب البشر أن يحتقروا الحواس ؛ فبدونها لا يستطيع الذهن أن يبلغ الى أي علم وأي فكر . إن كل تأمل أو معاينة ... ، سابقَيْن على الأفكار التي تستقبلها الحواس من الخارج ، لن يكونا إلا لغواً سافراً » (الملاحظة ٣٢٨) . وما **الكوجيتو** الديكارتي المشهور إلا تحصيل حاصل (م ٧٣١) ، أو إذا كان مبتغاه أن يقول إن معرفة وجودنا الخاص سابقة على معرفة الأشياء ، فهو منافٍ للحقيقة (م ٥٣٧) . والروحانية المزعومة للرياضيات لا تزيد عنده على أن تكون وهماً : « إن جنون الرياضيين هو أنهم لا يحكمون على الإدراكات الحسية بالاستعانة بالحواس : فنحن أوتينا العقل لاستعمال أنبل » (م ٣٧٠) .

إن تلك الماهيات الثابتة المزعومة التي يتراءى للهندسي أنه واصل اليها يصورها لنا بركلي متقلبة ، متنقلة من حال الى حال ، مختلطة بدفق الشعور والوعي : إذا كان للزمن ذلك القياس الثابت الذي يفترضه الطبيعيون ، « فلماذا يكون أبطأ في الألم منه في اللذة ؟» (م ٧) . و« في حال ما اذا فرضنا وجود سلسلة متوالية من الأفكار في الوجود الأزلي ، فبوسعنا أن نتساءل ما اذا لم يكن اليوم الواحد يتبدى لله وكأنه ألف من السنين بدلاً من أن تتبدى ألف من السنين وكأنها يوم واحد ؟ » . إن الزمان إحساس ، ولا وجود له إلا في الذهن . لكن كذلك هو حال المكان : فالخط ، بالاضافة الى البصر ، شيء يتغير بتغير موقعنا ، وهذا ما يفترض فيه ، على ما يرى بركلي ، أن يربك الرياضيين إرباكاً شديداً عند تحديدهم لمعاني بسيطة كتساوي الخطين المستقيمين ؛ فهما بالاضافة الى البصر خطان مستقيمان يقعان تحت زاوية بصرية واحدة ، وهو ما لا يريده الرياضيون ؛ ولكن لا يسعنا الاعتماد في ذلك على اللمس ، لأننا لا نستطيع أن نلمس تلك الخطوط التي لا عرض لها ، وتلك الأسطح التي لا سمك لها ، على نحو ما يتخيلها الرياضي . فهل سيقول قائل « إن الفهم الخالص ينبغي أن يكون هو الحَكَم هنا ؟ عندئذ ينبغي أن نجيب بأن الخطوط والمثلثات ليست من صنع الذهن » (م ٥٢١) .

ليست الروحانية البركلية إذن كروحانية أفلاطون أو كروحانية ديكارت الذي كان وجد في الرياضيات مرقاة نحو المعقول . وهل كان لها أن تكون مثلهما لدى من كتب يقول : « باطل هو التمييز (الذي قال به لوك) بين العالم الروحي والعالم المادي (م ٥٢٨) »؟ فلا ضرورة للانتقال من واحدهما الى الآخر ، ولا وجود بينهما لجدل لأنه لا وجود لتنافٍ وتقابل . لهذا يأخذ بركلي على لوك تمييزه بين الأفكار الإحساسية والأفكار التفكيرية . « أيوجد فارق حقيقي بين أفكار التفكير وأفكار الإحساس ، وعلى سبيل المثال بين الإدراك من جهة ، وبين الابيض والاسود والحلو من الجهة الثانية ؟ إنني لأسألكم : ماذا يمكن أن يكون قوام الفرق بين إدراك

الأبيض وبين الأبيض؟»(م ٥٧٥) . والحال أن ذلك التمييز « سبب مهم للتسليم بوجود جواهر مادية » متميزة عن الروحيات (م ٥٩٩)؛ واذا لم نفرض « أن الإدراك شيء متميز عن الفكرة المدرَكة ، أنه فكرة للتفكير ، بينما الشيء المدرَك فكرة للإحساس » ، فما الداعي الى وضع التمايز بين العالمين ؟

ليس انفصال الذهن وانعزاله هما طريقه إذن الى فهم نفسه ؛ فلا وجود لشيء بدونه ، وهذا بشرط أن نرى الى الذهن في وجوده العيني ، كشخص فاعل ومريد . « لا وجود بحق معنى الكلمة لغير الأشخاص ، أي الموجودات الواعية : أما سائر الأشياء فما هي بوجودات بقدر ما أنها أنماط وجود للأشخاص » (م ٢٤).

سوف تكون مهمة بركلي إذن في المقام الأول أن يبيِّن أن العراقيل التي ينصبها الفلاسفة أمام الذهن ، أي الواقعات الكتيمة التي لا يُنفذ اليها ، ظاهرية ليس إلا . فـ « **المحاولة في الفهم البشري** » للوك كانت بدأت بتحفظات حذرة حول حدود ملكاتنا ، وحول جهلنا النهائي بالماهية الباطنة للأشياء ؛ أما « **مبادىء المعرفة الانسانية** » لبركلي فتبدأ بالتوكيد بأن تلك الحدود وذلك الجهل انما مردهما إلى سوء استعمال ملكاتنا : « لقد بدأنا أول ما بدأنا بإثارة الغبار ، ثم رحنا نتشكى من أننا لا نبصر » (**مبادىء المعرفة الانسانية** ، الفقرة ٣) .

(٢)
نظريـة الرؤيـة

ألا يكفي مع ذلك أن نفتح أعيننا لندرك ، عن طريق البصر ، موضوعات خارجية ، أشياء مادية ، ذات مقدار محدد ، منفصلة عن بعضها بعضاً بمسافات معينة ، مؤلِّفة لعالم غريب تماماً عن الذهن ؟ على هذا الاعتراض التمهيدي يرد بركلي بـ « **نظريته الجديدة في الرؤية** » .

فخطأ الاعتراض هو الاعتقاد بأننا نرى المسافات ، والمقادير ، والانتقالات أو نسب الوضع ؛ فنحن لا نرى المسافات ؛ ذلك أن النقطة ، على أي مسافة كانت ، يمكن أن تسقط دوماً على نقطة واحدة من شبكية العين ؛ ونحن لا نرى المقادير ؛ ذلك أنه لن يمكننا أن نقدِّر المقادير النسبية للأشياء إلا بمعرفة تنائيها ، وهي معرفة لا نحوزها ؛ وأخيراً نحن لا نرى الانتقالات ، لأنها لا تعدو أن تكون تغيرات في نسب المسافة .

هذه النظرية تمحو إذن التمييز ، الذي بات تقليدياً منذ أيام أرسطو ، بين المحسوسات الخاصة مثل الألوان والأصوات ، الخ ، وبين المحسوسات العامة مثل المقدار والامتداد ، الخ . فعند بركلي لا يعود ثمة وجود لغير المحسوسات الخاصة ؛ أما المحسوسات المشتركة القديمة ، أي تلك التي يدرسها الهندسي ، فهي في الواقع خاصة باللمس ؛ فموضوع الهندسة هو الامتداد اللمسي (الفقرة ١٣٩) .

كيف نعتقد إذن أننا نرى موضوعات خارجية ، مع أن اللون ذاتي لنا بقدر اللذة أو الألم ؟ آية ذلك أننا نتعلم بالتجربة أن التغيرات اللامتناهية في درجة الضوء والألوان تناظر تغيرات في المسافة ؛ فلنحاول أن نتصور أنفسنا بدون هذه التجربة أو قبلها ؛ وتلك هي حال من يولد أعمى ثم يبصر بعملية جراحية ؛ فـ « موضوعات البصر لن تبدو له غير سلسلة جديدة من الأفكار أو الأحاسيس ، وكل فكرة أو إحساس منها يكون قريباً اليه قرب إدراك الألم أو اللذة » (الفقرة ٤١) . وأما فيما يتعلق بنا نحن فقد تعلمنا من تجارب متكررة أن إحساساً بعينه من أحاسيس تكيف العين إنما تناظره مسافة بعينها ، وأن الشيء يكون أكثر أو أقل وضوحاً تبعاً لقربه أو بعده عنا ؛ وهذه الدرجات في اللوحة البصرية هي بمثابة علامات نقرأ فيها الخاصيات التي يتيح لنا اللمس أن ندركها إدراكاً حسياً مباشراً .

ها هوذا البصر قد أخرج إذن من الدعوى : فليس هو الذي يجعلنا نعرف وجوداً أكمد لا ينفذ اليه الذهن . لكن بركلي ينقاد الى استنتاج اكثر أهمية بكثير : فليس بين تلك العلامات ، التي هي المظاهر البصرية ، وبين

الأشياء التي تدل عليها العلامات ، قدر من التشابه أو من الترابط الضروري أكبر مما بين اللفظة في اللغة ومدلولها ؛ ولزام علينا أن نتعلم كيف نتهجى لغة البصر هذه تماماً كما نتهجى الألفاظ : « إنني **أرى** هذه الصخرة ، بحجمها وبعدها ، بالمعنى نفسه الذي **أسمعها** به حين يطرق سمعي اسمها (**ألسيفرون** ، الفقرة ١١) . وما كان لأي شيء أن يجعلنا نتوقع قبلياً الارتباط بين تغير في الوضوح وتغير في المسافة . والحال أن كل لغة هي من تأسيس الذهن : فلغة كلية ، كتلك التي نتكلمها الآن ، لا يمكن أن يكون أسسها سوى ذهن كلي ، سوى قرار اعتسافي صدر عن العناية الالهية التي تتولانا بالتدبير . وعلى هذا ، فإن دراسة الرؤية ، بدل أن توجهنا صوب الماديات ، تردنا أولاً الى ذهننا الخاص ، ثم الى الذهن الأعلى الذي يسوس الأشياء طراً . ولكن يبقى بعد ذلك ما يقال من أن اللمس يجعلنا نعرف موضوعات مادية معرفة مباشرة . أفصحيح ذلك ؟

(٣)
اللامادية في « مبادىء المعرفة الانسانية » وفي « المحاورات »

إن اللغة البصرية ، التي أسسها الله ، تفيدنا وتضللنا : فهي تفيدنا إذا اكتفينا باعتبارها علامة على كيفيات لمسية : وهي تضللنا إذا حملنا العلامات على محمل الموجودات الواقعية ، متناسين الذهن الذي يحركها . وهذا يصدق على كل لغة . فـ « **نظرية الرؤية** » ، التي كانت مصدراً لمباحث سيكولوجية بالغة الأهمية ، لا أهمية لها في نظر بركلي إلا لأنها تقشع ، حتى في المعرفة الأكثر اتصافاً بالطابع المباشر في الظاهر ، وهماً من أوهام اللغة تلك ، وهماً سيرجِع إليه ، في مطلع **مبادىء المعرفة الانسانية** ، أصل الأغلاط عينها التي كشفها وأدانها في الادراك البصري . ومسألة اللغة التي تتوضع كحجاب بيننا وبين أفكارنا شغلت

بركلي ، بعد لوك ومالبرانش ، في وقت مبكر جداً . قال : « يكمن خطأ لوك الكبير فيما يبدو في كونه لم يبدأ بمقالته الثالثة (في الألفاظ) ، أو على أية حال في كونه لم يحدس من البداية بمضمونها . ولا تتفق المقالتان الثانية والرابعة قطعاً مع ما يقوله في المقالة الثالثة » (**كتاب الأشياء العادية** ، الملاحظة ٧١٠) . وفي عدة مواضع من كتاب مذكراته يتساءل (فرض مماثل لـفرض الأكمه)[٢] عما يمكن أن يكونه فكر انسان متوحد « وحيد في العالم ومحبو بقدرات مرموقة ... يعرف الأشياء بدون الألفاظ » (م ٥٥٥) .

في مثل هذه الحالة ، ما قبل اللغوية بنوع ما ، تبغي أن تضعنا من جديد **مقدمة** كتاب **مبادىء المعرفة الانسانية** (تضمنت طبعة فريزر ، المجلد ١ ، ص ٤٠٧ ، مسودة أولى لهذه المقدمة كتبها بركلي منذ أواخر عام ١٧٠٨) : « أياً ما كانت الأفكار التي يتعين عليّ النظر فيها ، فسأحاول أن أتمثلها عارية ، في نقائها الأول ، وأن ألغي من فكري ، ما استطعت الى ذلك سبيلاً ، تلك الأسماء التي ربطها بها بأوثق العرى استعمال طويل ودائم » (ص ٢١) ؛ وهو « يرجو » القارىء أن يبذل المجهود نفسه : « إنني أرجوه أن يتخذ من كلماتي مناسبة لتفكيره الخاص ، وأن يحاول وهو يقرؤها أن يأخذ مجرى الأفكار الذي أخذته وأنا أكتبها » (ص ٢٥) .

ما أخطار اللغة إذن ؟ إن اللغة ، بالاختصار ، أصل الاعتقاد بالأفكار المجردة ، وهذا الاعتقاد أصل الغلط الفلسفي الأساسي ، ألا هو الاعتقاد بوجود مستقل عن الذهن ، وهذا الغلط هو مصدر جميع الجهالات العلمية والخلقية . والغاية من **مبادىء المعرفة الانسانية** هي بيان هذه العلاقة المتسلسلة .

انما لدى لوك يجد بركلي مذهب الأفكار المجردة الذي ينتقده . فمعلوم

---

(٢) الأكمه : المولود أعمى . «م» .

أن الفكرة المجردة هي ، بكل ما في الكلمة من معنى ، من اصطناع الفهم في نظر لوك ، وهذا الاصطناع صفة قاصرة على العقل البشري ؛ فالفهم ينزل الفكرة المجردة منزلة الماهية الواقعية وانما المجهولة للأشياء ، ليتمكن من أن يعطي ألفاظ اللغة معنى ، وبالتالي ليتمكن من أن يجري استدلالاته ويوصل أفكاره : فكأن الفكرة المجردة بديل عن الصورة الجوهرية ؛ وقوامها ، عندما نلاحظ أن بعض الأفراد يتشابهون ببعض الصفات ، أن ندع جانباً كل ما هو خاص بفرد بعينه ، وألا نحتفظ إلا بما هو مشترك بين الجميع .

إن الفكرة المجردة ، المفهومة على هذا النحو ، هي اختراع اخترعه الفلاسفة وما هو بممكن ولا بنافع . فما هو بممكن لأنه من باب التناقض السافر أن نكوِّن فكرة عن حركة لا تعود لا الى جسم ولا الى آخر ، ولا تكون لا سريعة ولا بطيئة ، لا مستقيمة ولا منحنية : فالفكرة المجردة تستبعد في آن معاً الضدين اللذين من اللازم أن يكون أحدهما عائداً الى الموضوع ؛ وما هو بنافع : فهنا يقام اكبر الوزن لبراهين الهندسي التي تصدق ، على ما يقال ، على المثلث بصفة عامة ، لا على مثلث فردي بعينه ، ولكن لب المسألة أن نعرف ما اذا كان يسعنا الكلام عن المثلث بصفة عامة ، بدون أن نتحصل قبل ذلك على فكرة المثلث المجردة ، أي بدون أن نتخيل مثلثاً لا يكون لا متساوي الساقين ، ولا مختلف الأضلاع ، ولا متساوي الاضلاع : وهذا ممكن تماماً فيما إذا رسمنا مثلثاً جزئياً ، يمثل جميع المثلثات الأخرى ، « بالطريقة التي يُستخدم بها » ، أي (كما يشرح بركلي في الطبعة الثانية) « بدون أن نشغل أنفسنا بطبيعة زواياه وبالعلاقة الجزئية القائمة بين أضلاعه » ؛ وعليه ، لا حاجة بنا ، كيما نجري البرهان ، الى فكرة مجردة ، وانما فقط الى فكرة جزئية تكون بمثابة **علامة** لأفكار جزئية أخرى : فكرة وضعية عظيمة الأهمية لدى بركلي ؛ فالتعقل عنده لا يعني إدراك ماهية مجردة ، واقعية أو اسمية ، وانما يعني الانتقال من فكرة الى أخرى ، بفضل وظيفة العلامة التي تضطلع بها الفكرة .

يكمن مصدر ذلك الغلط ، على ما يرى بركلي ، في اللغة ، أو بتعبير أصح في الكيفية التي يتم تأولها بها . فالمتوحد الأخرس، الذي تكلمنا عنه آنفاً ، « لن يفكر أبداً بأجناس ، أو بأنواع ، أو بأفكار عامة » (**كتاب الأشياء العادية** ، م ٥١٢) . ونخطىء إذا اعتقدنا أن اللغة تمسي بلا دلالة إذا كانت كل لفظة لا تدل على فكرة مجردة : فهذا خطأ من عدة نواحي ؛ فأولاً ، إن لفظة مثل لفظة **المثلث** لا تدل على فكرة ، وانما على تعدد لامحدود من جميع الأشكال التي هي عبارة عن سطوح مسطحة محتواة بين ثلاثة خطوط مستقيمة ؛ وثانياً (وهذه ملاحظة سديدة أفادت فائدة جلى فيما بعد في سيكولوجيا التفكير) ، إن اكثر الألفاظ لا تستحضر الى الذهن في المحادثة العادية أية فكرة على الاطلاق ، إذ هي تُستعمل « كما تستعمل الحروف في الجبر»، لتشير دوماً الى مقادير جزئية لا نكون ملزمين بتعقلها كيما نحسن إجراء استدلالاتنا ؛ أخيراً ، إن اللغة غالباً ما يكون الغرض منها الإيحاء لا بأفكار وانما ، كما في الخطب ، بانفعالات أو أحوال نفسية . والنتيجة التي تترتب على هذه الملاحظات الثلاث هي إرخاء الآصرة التي تربط اللغة بالأفكار : فالعلامة ليست مجرد عنوان ملصوق على شيء ؛ وانما هي بالأحرى إيحاء ونقطة انطلاق لحركة تعقل معقدة ، تحافظ على قدر من اللاتعين وعلى قدر من المرونة .

إن الفكرة المجردة مسخ منطقي ، يُربط عن خطأ باستخدام اللغة ؛ والحال أن المذهب الذي يستهدفه بركلي في المقام الأول ، أي المذهب القائل بوجود شيء مستقل عن الذهن،هو نتيجة للايمان بالأفكار المجردة . يلحظ بركلي ، في كتاب مذكراته ، أنه لما يبعث على الدهشة أن يكون الفلاسفة المحدثون وضعوا مبادىء صحيحة ولم يحسنوا بعد ذلك أن يستخلصوا منها النتائج : والمقصود بالفلاسفة المحدثين ديكارت ومالبرانش ولوك ؛ فمبادئهم تتمثل في نظريتهم في المعرفة ، تلك النظرية التي ترجِع الأشياء الخارجية الى افكار ، أي الى أحوال للذهن ، والنتائج التي استخلصوها منها خلافاً للحق هي طبيعياتهم الجسيمية . وبالفعل ، يرى بركلي أن ثمة

تنازعاً (وهذا ما يستبان من جميع ملاحظاته النقدية) بين النظرية التي ترجِع جميع الأشياء الخارجية المدرَكة الى أحوال للذهن ، وبين الطبيعيات التي تقول بوجود المادة باعتبارها جوهراً متميزاً عن الذهن : وهو تنازع يترجم عن نفسه لدى لوك بتقسيم الكيفيات الى كيفيات أولى ، من قبيل الامتداد أو الصلابة ، تعود الى الاشياء،والى كيفيات ثانية ، من رائحة وحرارة ، هي بمثابة أحوال للذهن .

على هذا ، لا نراه يلح على ما كان من المبادىء ، بعد تحليل لوك ، شبه بديهي : فجميع الموضوعات الخارجية تتألف مما يسميه لوك **أفكاراً إحساسية** ، من قبيل الرائحة واللون والصلابة، الخ ، ومما يسميه بركلي (إذ أبى التسليم ، كما رأينا ، بأفكار تفكيرية متميزة عن الأفكار الإحساسية) **أفكاراً** ليس إلا : والحال أنه من الواضح أن الفكرة لا توجد إلا إذا أدركها ذهن وتتوقف عن الوجود حالما لا تعود مدركة . فالوجود بدون الوقوع تحت الادراك ، ESSE بدون PERCIPI ، هو واحدة من الأفكار المجردة المستحيلة استحالة فكرة المثلث او الانسان ، وهي حقيقة لها بداهة البديهية : فأن تكون الأذهان التي تُدرِك والأفكار التي تُدرَك من قبل الأذهان هي وحدها الموجودة (ESSE EST PERCIPERE ET PERCIPI) فما ذلك بمذهب جديد، وانما هو المبدأ المعترف به من قبل المحدثين أجمعين (م ١ ـ ٧) .

لكنهم يجرون للحال تمييزات تقوضه وتهدمه : فنحن نذكر أن الأفكار عند لوك (كما عند ديكارت) تمثيلية ؛ فهي نسخ أو صور عن ماهية خارجية : وهذه الدعوى هي الخُلف بعينه لأنه من البديهي حدسياً أن الفكرة هي وحدها التي يمكن أن تشابه فكرة أخرى ؛ وفضلاً عن ذلك ، فإن تلك النماذج المزعومة حالها واحد من اثنين : فإما أن تكون مدركة من قبلنا ، وعندئذ تكون أفكاراً ؛ أو لا تكون مدركة من قبلنا ، فلا يسعنا أن نقول فيها شيئاً . ولوك يسلِّم بذلك (**المحاولة** ، المقالة الثانية ، الفصل٨ ، الفقرة ١٥) متى كان المقصود الكيفيات الثانية : فالرائحة والصوت

واللون لا وجود لها في أرجح الظن إلا بقدر ما تقع تحت الإدراك : ولكن ذلك لا يصدق على الكيفيات الأولى ، من قبيل الشكل والحركة والصلابة ، أي الكيفيات التي تكوّن الجسم على نحو ما تعرّفه الطبيعيات الجسيمية الحديثة والتي توجد في المادة . وهذا تمييز غير مقبول ؛ فلو حاولنا أن نتخيل شكلاً متحركاً في ذاته (في ذاته ، أي بدون أن نكسوه بأي لون أو أية صفة حسية أخرى) ، لأدركنا للحال استحالته : فالامتداد في ذاته والحركة في ذاتها هما إذن من تلك الأفكار المجردة التي يتراءى للذهن أنه مستطيع اصطناعها . ناهيك عن ذلك ، فإن الأسباب التي تحدو بنا الى نفي الوجود الواقعي للصفات الثانية خارج الذهن تصدق بالقدر نفسه على الكيفيات الأولى : فإذا كانت الحلاوة ، طبقاً لمثل الشكيين القديم ، لا يمكن أن تعود الى النبيذ لأننا نحسه مراً في المرض ، كذلك فإن الحجم لا يعود ايضاً الى الجسم لأنه يتغير تبعاً لبعده ولبنية أعيننا ؛ والأمر بالمثل بالنسبة الى الصلابة ، لأن القساوة والرخاوة تتوقفان على القوة التي نخضع الجسم لها . بيد أن بركلي يشير مع ذلك في **المحاورات** إلى أساس سيكولوجي للتمييز بين مختلف هذه الكيفيات ؛ ذلك هو ما سمي في زمن لاحق طبقتها الانفعالية : فالحرارة والبرودة والروائح والطعوم تؤثر فينا بحيوية الإحساس اللذيذ او الكريه ، بالتضاد مع أفكار الامتداد والحركة التي هي ، إذا جاز التعبير ، جافة جامدة ؛ وبما أنه من الإفراط في الخلف وضع اللذة والألم خارج الذهن ، فإن الوجود المفارق لم يُعز إلا الى الكيفيات الأولى وحدها : لكن مثل هذا السبب ليس بكافٍ ، لأن الإحساس ليس إحساساً بدرجة اكثر أو أقل لتُلصق به بدرجة أكثر أو أقل صفة الوجدانية . وأخيراً ، وعلى فرض أن تلك الكيفيات غير ثاوية في الذهن المدرك ، فلا بد من تخيل موضوع لتوضع فيه : والمادة ، على ما يقال ، هي التي تقوم لها مقام الركيزة ؛ ولم يكن عسيراً على بركلي ، بعد نقد لوك لفكرة الجوهر ، أن يبيِّن خواء ذلك الشيء الذي لا يمكن أن يقال فيه شيء .

إن موقف بركلي هنا لفريد : فالفلسفة الحديثة لم ترسِ أسسها ، مع

ديكارت ، إلا عندما اتخذت من الفكرة موضوعاً مباشراً للمعرفة ؛ ومن جهة أخرى ، كان جانب أساسي من هذه الفلسفة ، ونقصد الطبيعيات الآلية ، سواء في صورتها الديكارتية أو في الصورة التي تلبسها لدى بويل ونيوتن ، متضامناً أتم التضامن مع نظرية الأفكار . ثم جاء بركلي ، فزعم أنه يسير بلا مساومة في الطريق الأول ، طريق الأفكار ، وأعلن أن ما يترتب عليه هو أن الطبيعيات الآلية غير مقبولة .فلدى ديكارت لم تكن الطبيعيات ترتبط بالفلسفة إلا بفضل التمييز بين الفكرة الغامضة وبين الفكرة الواضحة التي موضوعها ، هي ، طبيعة حقيقية وثابتة ؛ وهذا التمييز يتخذ لدى مالبرانش شكلاً اكثر حدة بعد بين الاحساس ، الذي هو محض حال للذهن ، وبين الفكرة التي موضوعها في الله؛ والحال أن هذا التمييز يتلاشى تماماً ، من وجهة نظر بركلي ، لأنه ينبع في رأيه من دور فاسد ؛ فليست الأفكار الواضحة عن الامتداد والحركة والعدد (وهذه الأفكار الواضحة افكار مجردة ولا وجود حقيقي لها) هي التي تؤسس الرياضيات والطبيعيات الآلية : وإنما هذه العلوم هي التي تسعى الى تبرير نفسها بعزوها اعتسافاً قيمة خصوصية الى تلك الأفكار .

إن مذهب بركلي ، بمبدئه البالغ البساطة والبالغ الوضوح في الظاهر ، لا يطمح الى أقل من تغيير التوازن الكامل للعلم في عصره . وينبغي أن نتتبعه في هذا الكفاح الضاري حيث يتلبس طوراً وجه الرجعي ، فيدين المنجزات الأكثر يقينية للرياضيات الحديثة ، ويشيم طوراً تصوراً للعلم جديداً كل الجدة وأصيلاً تمام الأصالة .

لقد فند بركلي بسهولة في أغلب الظن الاعتراضات التي وجهت اليه باسم الحس المشترك : فمن المستحيل ، على ما قيل له ، التمييز بين الواقع وأوهام خيالنا إذا كان الوجود لا قوام له إلا إدراكه : وهذا في رأي بركلي ، على العكس ، تمييز سهل ؛ فثمة أفكار ثاوية فيَّ ومستقلة عن إرادتي ؛ وهي بمنتهى القوة والحيوية والتمايز ؛ ثم إنها تتولد وفق قواعد ثابتة ، بحيث يمكن توقع الواحدة من الأخرى . وهذه المجموعة من الأفكار

هي ما نسميه **الطبيعة** ؛ والحس المشترك لا يطلب **أجساماً** أخرى إلا أن تكون تركيباً نظامياً من أفكار من هذا النوع ، وهو لا يعرف شيئاً عن الجوهر الجسمي الذي يقول به الفلاسفة ؛ فهذه الأفكار هي ما نسميه في العادة الأشياء . وإذا عاند أحدهم فقال إن الحس المشترك يحكم على الأشياء الباقية ، على حين أن الأفكار ينعدم وجودها حالما لا تعود مدركة ، وإن هذا المنظر الطبيعي الماثل أمام عينيَّ لا ينعدم وجوده عندما أغمض عينيَّ مثلما تنعدم رؤيتي به ، فمن الواجب الرد عليه بالقول : من الممكن التسليم ببقاء تلك الأفكار ، بشرط أن أعتبر وجودها لا في ذهني وحده ، بل كذلك في الأذهان الأخرى وفي الذهن الكلي (ص ٢٥ ـ ٤٨) .

تبقى الطبيعيات الرياضية والآلية التي كانت ملكة تلك الأيام . فقد كان ثمة تصوران أساسيان يتنافيان ومذهب بركلي : تصور اللاتناهي في الرياضيات ، وبالتالي كل الحساب اللانهائي الصغر ؛ وتصور العلة أو القوة في الطبيعيات ، وبالتالي كل الديناميكا النيوتنية .

إن للرياضيات عند بركلي موضوعاً حسياً : فالعدد والمقدار ، إذا نظر اليهما بمعزل عن المحسوسات ، لا يعدوان أن يكونا فكرتين مجردتين وكاذبتين . والحال أن المجال المتاح للحس ليس قابلاً للقسمة الى ما لا نهاية ، إذ هناك حد أدنى لمسي وحد أدنى بصري لا يكون ما دونهما قابلاً للإدراك ، وبالتالي لا يكون ثمة وجود لشيء ما دونهما . إن التسليم بقابلية القسمة الى ما لانهاية تسليم إذن بأن الامتداد يوجد بدون أن يُدرَك . وبإقدام وجسارة ، يعيد بركلي النظر حتى في أقدم كشوف الرياضيين الاغريق : فمن غير الممكن أن توجد في نظره كميات صم ، لأن كل كم يتألف من عدد متناهٍ من الحدود الدنيا البصرية ؛ ومن غير الممكن بالتالي الكلام عن مضلع ذي نزوع الى الدائرة ؛ ومن غير الممكن أيضاً تكوين فكرة ما عند الكلام عن مكان أكبر من كل مكان معطى ، إذ « نظراً إلى أن ما تكون لنا عنه فكرة لا بد أن يكون شيئاً معطى ، فإن الشيء لا يمكن أن يكون اكبر منها » . وهذه الحجة عينها تتكرر بصور متنوعة في كتاب **المحلِّل** ، ولكن

مرجعها دوماً إلى المبدأ القائل : **وجود الموجود ان يُدرَك**[٣] .

بهذا المبدأ نفسه يرتبط نقد الميكانيكا النيوتنية، من « **مبادىء المعرفة الانسانية** » إلى « **في الحركة** » . ويذكر القارىء كيف عزا مالبرانش كل علية فعالة الى الله : وحجته في ذلك أنه لما رجع الى الفكرة الواضحة المتكونة لديه عن المادة ، أي فكرة الامتداد ، لم يجد فيها ما يقارب أن يكون قوة أو علية فعالة . ويشابه فكر بركلي هنا فكر مالبرانش : فالأفكار ، أو الموجودات المدرَكة ، التي اليها ينحل العالم الخارجي ، سالبة ؛ وما تلك الماهيات الباطنة والموجبة التي نعزوها الى الأشياء إلا محض أوهام ، لأننا لا ندركها ؛ ونحن نلحظ أن الأفكار تتعاقب وينوب بعضها مناب بعض ، طبقاً للقواعد العامة التي تكشفها لنا التجربة ؛ ولكننا لا نرى فكرة تكون علة لفكرة أخرى . وبالمقابل ، تدلنا التجربة أن العلية الحقيقية تعود الى الأذهان : فنحن نعرف أنفسنا بأنفسنا بصفتنا فاعلين أحراراً . ولزام علينا أن نلاحظ على كل حال أن الشيء لا يكون عند بركلي علة إلا أن يكون علة لفكرة ؛ فعلة محركة هي علة تجعل الأفكار تتعاقب على نحو بعينه في الذهن ؛ وقولنا إننا أحرار في تحركنا يعدل القول بأن ذهننا قادر على أن يستحدث فينا ذلك التعاقب من الأفكار الذي تمثله لنا حركة ذراعنا . والحال أن هناك أفكاراً وسلاسل من الأفكار تحدث فينا بدون أن نريد حدوثها ؛ فلا بد إذن من أن نعزو هذه الأفكار الى فعل أذهان أخرى ؛ وانما من هنا تحديداً يشتق الحس المشترك الاعتقاد بوجود أشخاص آخرين : فبعض الحركات المرئية وبعض العبارات المسموعة هي العلامات اليقينية القاطعة على وجود أذهان أخرى . والحكم المسبق وحده ، في نظر بركلي ، هو ما يمنعنا من تعميم هذه الطريقة ومن معرفة الله أو الذهن الفاعل الكلي بالثقة نفسها التي نعرف بها الأذهان الأخرى ، إذ علاوة على الأفكار التي نولِّدها نحن والأفكار التي تولِّدها فينا أذهان

---

(٣) باللاتينية في النص : ESSE EST PERCIPI . «م» .

متناهية مماثلة لأذهاننا ، هناك جميع الأفكار التي تكوِّن ما نسميه **الطبيعة** ، وهي أفكار تؤلف مجاميع وسلاسل مطردة ومتناظمة الى حد أن إدراك فكرة بعينها يصير بالنسبة إلينا ، وبالتجربة ، علامة موثوقة على فكرة أخرى بعينها ، والقوام الوحيد لعلم الطبيعة نوع من آجرومية طبيعية توضح لنا العلاقات الثابتة بين العلامات والأشياء التي تدل عليها هذه العلامات .

لكن لا مناص عندئذ من أن نعزو الأفكار الحادثة فينا على ذلك النحو الى ذهن كلي القدرة ، خالق للطبيعة ، فاعل بموجب إرادة ثابتة ، وبمقتضى قواعد معصومة من الخطأ ، قواعد ما هي في الواقع سوى نواميس الطبيعة ؛ وليست الطبيعة ، خلافاً لما يعتقد الفلاسفة الوثنيون ، علة متميزة عن الله : وانما هي اللغة التي يكلمنا بها الله بتمييز مماثل ، عند من يعرف كيف يسمعه ، للتمييز الذي يكلمنا به أقراننا .

على هذا تكون الفيزيقا علماً بالقوانين لا علماً بالعلل ؛ فالعلل موقوفة على الميتافيزيقا . وهذا التوزيع للمهام يبشر ، بمعنى ما ، بالتصور الوضعي للعلم : لكن لنلحظ أن هذا التصور القانوني مرتبط جوهرياً بالغائية ، بل قد لا يكون له من غرض آخر سوى استدخالها . وبالفعل ، ليست اللغة هي بحد ذاتها المهمة بقدر ما أن المهم هو ما تعرّفنا به ؛ ولا يحفل بركلي كثيراً بالدقة الصارمة في ارجاع كل ظاهرة جزئية إلى قواعد عامة ، بل هو يبحث ، كما لو عن « موضوع أنبل » ، عن الجمال والنظام والتنوع والعظمة التي تتحلى بها هذه القواعد لدى فاطرها : فهذه القواعد المتشاكلة ، الأحادية النسق ، تحمل سمة الحكمة ، لا سمة الضرورة ، وذلك لأن علتها إرادة حرة ، كل القدرة وربانية .

والحال ان الفيزيقا الآلية ، أي « الفلسفة الطبيعية » ، كانت تتباهى وتتبجح بأنها واجدة في الطبيعة بالذات العلل الموجبة والفعالة للظاهرات : فطبيعيات بويل الآلية كانت تكتشف في البنى الآلية اللامحسوسة للمادة علة الضوء أو الصوت ؛ وكان النيوتنيون يرون في الجاذبية خاصية

أساسية للمادة مصدر الحركة . أما في رأي بركلي فلا بد ، في هذه الطبيعيات الحديثة ، من فصل النتائج الايجابية عن الأحكام المسبقة المنضافة إليها. على هذا النحو ، فإن صاحب النزعة الآلية يعاين ارتباطاً ثابتاً بين بعض الظاهرات الآلية وبين الصوت ، ويهتدي إلى قانون يربط بعض أفكار الحركات بفكرة الصوت ؛ لكن القول بأنه وجد علة الصوت يعدل القول بأن الفكرة يمكن أن تكون علة لفكرة أخرى ، وهذا خلف . وأما فيما يتصل بنيوتن فإن بركلي يعجب به بلا تحفظ عندما يقنع باكتشاف تشابهات بين ظاهرات منعزلة في الظاهر ، مثل الجاذبية ومد البحر ، بحيث تغدو كل ظاهرة منها ، طبقاً لمباحثه ، مثلاً جزئياً من قانون عام للطبيعة ؛ لكننا نجاوز التجربة بل نناقضها فيما لو قلنا إن الجاذبية كلية وتعود الى كل مادة ؛ ومن الخلف الظاهر أن نجعل من الجاذبية خاصية للمادة وعلة للحركة : والكلمات الدارجة في علم الميكانيكا ، مثل SOLLICITATIO, NISUS, CONATUS, VIS[٤] تشير بحد ذاتها الى أفعال للذهن لا تصدق على الأجسام إلا مجازياً ؛ فماذا تلاحظ التجربة بصدد الجسم الثقيل ؟ تلاحظ أننا نتعب من حمله ، وأننا إذا تركناه سقط نحو الأرض بحركة متسارعة ؛ فهل في ذلك معرفة بقوة ؟ إن الثقالة ليست في نظر الطبيعي علة : بل هي حركة تحدث تبعاً لقانون محدد ، وهذا يصدق أيضاً على سائر القوى المزعومة الأخرى التي ينبغي ردها دوماً الى فرضيات رياضية (**في الحركة** ، ص ١ ـ ٤١) .

لا مماراة في أن تلك الموجودات الرياضية ، من عدد وامتداد وحركة وزمان ، لها في نظر نيوتن ماهية واقعية مطلقة : فثمة ، كما يرى ، مكان مطلق ، ومحل مطلق هو وضع الجسم في المكان المطلق ، وحركة مطلقة هي الانتقال من محل مطلق الى محل مطلق آخر . والنقد البركلي لهذه المعاني ينبغي أن يُقرأ بانتباه خاص : فما يعارض به بركلي الحركة المطلقة ليس

---

(٤) باللاتينية في النص : الحض ، الاندفاع ، القوة ، الجهد . «م» .

الحركة النسبية بالمعنى الذي قال به ديكارت ، أي التغير المتصل في بعد جسم عن جسم آخر نفرض أنه ثابت ، أي تصور سينماتيكي[٥] محض مستقل عن اعتبار الفعل المحرِّك ؛ إذ أن ما يأخذه على نيوتن هو أيضاً ما كان يمكن أن يأخذه على ديكارت : وهو أنه اعتقد بأنه من الممكن ، بفضل المكان المطلق كمرجع ، وضع تعريف بالحركة بدون استعانة إطلاقاً بالفعل المحرِّك. وصحيح أن فكرة الحركة النسبية ، التي يعارض بها نيوتن ، تنطوي على علاقة الجسم المتحرك بجسم مرجعي آخر ، لكنها تقتضي أيضاً ، كيما تكون كاملة ، فكرة القوة المحرِّكة (وهي من طبيعة روحية) الفاعلة فيها : فالحركة نسبية ، على الأخص بمعنى أنها تتصل بهذه القوة وأنها لا توجد في ذاتها ؛ وعلى هذا فإن فكرة الحركة المطلقة واجب انتباذها لأنها فكرة مجردة ، معنى فيزيقي يضع نفسه على أنه تام (**مبادىء المعرفة الانسانية** ، ص ١١٠ ـ ١١٧) . إن الموجودات الرياضية ، من أعداد ومقادير ، الخ ، ليس لها ، اذا نظرنا إليها في ذاتها ، « ماهية ثابتة في الطبيعة ؛ وانما هي تابعة لتصور ذاك الذي يتولى التعريف ، بحيث ان الشيء الواحد يقبل التفسير بصور شتى . ليست الرياضيات إذن سوى اللغة الاعتسافية التي نعبر بها عن الأشياء .

لقد كان الوجود المستقل للمادة والطبيعيات الآلية المربوطة به الوسيلة المحقَّقة الأكيدة لاستياق الناس الى الإلحاد : من هنا رأى النور ذلك النمط من « الفيلسوف الحقير » أو « فيلسوف الصغائر » (THE MINUTE PHILOSOPHER) الذي يجهل عظمة الصنائع الآلهية والذي يهاجمه بركلي في **السيفرون** . ورأيه في التأليه الطبيعي يطابق الرأي العام للقويمي العقيدة من أهل زمانه ، وهو يقبل بالإحراج : إما المسيحية وإما الإلحاد ؛ لكن الاعتبار الذي يحتج به يرتبط بدافع اكثر شخصية وبفكرة عميقة حقاً

---

(٥) السينماتيكا CINÉMATIQUE : قسم من الديناميكا ، وموضوعه دراسة الحركات بصرف النظر عن القوى او الأسباب التي تحدثها . «م» .

بالقياس الى ذلك العصر.كتب يقول (ك ٥ ، ف ٢٩) : « ليس أغبى في رأيي من اعتقاد من يعتقد أنه مستطيع أن يهدم المسيحية بإشادته بالديانة الطبيعية . فمن يضع إحداهما عالياً جداً لا يمكنه أبداً أن يضع الثانية سافلاً جداً ، إلا أن يكون متهافت المنطق ؛ إذ من الواضح أن الديانة الطبيعية ، بدون الديانة المنزلة ، لن يمكنها أن تنهض أو تُقبل إلا في أدمغة قلة قليلة من أهل النظر » . لا يمكن للديانة الطبيعية إذن ، بحسب الوهم الشائع ، أن تكون بمثابة تمهيد للديانة المنزلة ؛ إذ لو انفردت بنفسها لعزَّ أن تحظى بمن يفهمها . « إن تعاليم السماء وعرافاتها اكثر مواءمة لقدرة عامة الشعب ولخير المجتمع بما لا يضاهى من استدلالات الفلاسفة ، ولن نجد أن الديانة الطبيعية أو العقلانية صارت قط الديانة الشعبية والقومية لأي مصر من الأمصار » (ك ٥ ، ف ٩) . وذلك هو روح اللامادية الذي ينطق هنا : فالمجرد والمتوسِّط لا قوام لهما إلا بالعيني والمباشر ، والمعاني الرياضية لا قوام لها إلا بالاحساس ، والعقل لا قوام له إلا بالوحي .

(٤)
أفلاطونية « سيريس »

ذهن كلي يترجم عن نفسه لأذهان أخرى بلغة منظمة وثابتة ، وفيزيقا تعلِّم علامات هذه اللغة ، وميتافيزيقا تعلِّم دلالتها : تلك هي صورة الكون التي ترسمها لنا « **المبادىء** » و« **المحاورات** » . وما كان أي معْلَم من معالمها يترك لناظره أن يتوقع التأملات التي سيتضمنها كتاب **سيريس** . ففي هذا المؤلَّف الذي وضعه بركلي في أيام شيخوخته تطالعنا صورة لكون هو ، مثل كون الرواقيين ، موجود حي ، تتولى تنسيق جميع حركاته ، المتعاطفة فيما بينها ، نار لطيفة خفية هي بمثابة تيار حيوي ينفذ في مسامه جميعاً . هذه النار هي علة أداتية لا تفعل من تلقاء نفسها ، بل تحت سلطان موجود أسمى ، هو في آن معاً القوة التي تُحْدِث الأشياء طراً ،

والعقل الذي يتولاها بالتنظيم ، والخيرية التي تجعلها كاملة .

لقد استعار بركلي صورة الكون هذه من تلك المجموعة من الكتابات الافلاطونية المحدثة والفيثاغورية المحدثة التي كان عصر النهضة نهلها أصلاً من معينها : أفلاطون أولاً وأفلوطين بشرح مارسيليو فيشينو ؛ ولكن كذلك **الالهيات الافلاطونية** لأبروقلوس ، و **الاسرار** ليامبليخوس ، و **الكتابات الهرمسية** ، وكتابات أخرى . وجميع هذه المؤلفات ، التي أنعم فيها النظر في أثناء مقامه في رود آيلاند ، بدت له ، طبقاً لرأي دارج لدى مؤرخي ذلك العصر ، وكأنها تزيح الستر عن مأثور عريق القدم يعود تاريخه الى الأزمنة الأولى للعالم (الفقرات ٢٩٨ ـ ٣٠١) . وتطالعنا هنا من جديد فكرة حكمة سرية ومتناقلة على هامش الفكر الرسمي ، وهي فكرة كانت ذائعة على سعة في القرن السادس عشر وسوف تضطلع بدور كبير في نهاية القرن الثامن عشر . وفي العهد الذي نحن بصدده ، لم تكن جملة تلك المذاهب الافلاطونية تلقى إقبالاً ؛ فالقرن السابع عشر لم يشاطر القرن السادس عشر افتتانه بالافلاطونية ، وكانت معرفته بها على أية حال ضحلة ، وما زاده تهكم فولتير إلا ازدراء لشطط خيال الافلاطونيين . ففيلسوف مثل كودوورث ، على الرغم من تعاطفه مع الافلاطونيين ، كان يرتاب في مذاهبهم ويتراءى له أنها تجسد مذهب وحدة الوجود والإلحاد : فقد كان يراهم يخلطون بين الله والطبيعة في كل واحد ، أو يضعون في قمة الموجودات **الواحد** ، الذي كان محروماً من العقل والوعي ؛ وصحيح أن لايبنتز وقع تحت تأثيرهم ؛ لكنه اعترض بقوة على دعواهم في العالم الحي وفي نفس العالم .

كان إحياءً حقيقياً إذن ذاك الذي حاوله بركلي ؛ فقد رأى على الأخص في الأفلاطونية إعراضاً عن المحسوسات وتعلقاً بالمعقولات الخالصة التي لا يتعين عليها في تصوره أن توازن كفة الفلسفة السائدة عهدئذ. ذلك أن « الفلسفة لا تؤثر فقط في أولئك الذين يدرسونها ويدرِّسونها ، بل كذلك في آراء النخبة وفي الحياة العملية للشعب قاطبة ؛ وصحيح أن تأثيرها هذا

يكون عن بعد ، ولكنه يبقى مع ذلك ذا شأن ... أفلم تجد الجبرية مرتعاً خصباً لها يوم كان يعتمل في الأفئدة ذلك الهوى للفلسفة الجسيمية والآلية التي رجحت كفتها على مدى قرن ونصف قرن من الزمن ؟ ولا ريب في أنه لو كانت الغلبة في عصرنا ، وفي أوساط الناس الذين يعدون أنفسهم أعظم حكمة من أن يقبلوا بتعاليم الأنجيل ، لفلسفة سقراط وفيثاغورس ، لما كنا رأينا المصلحة الشخصية تهيمن تلك الهيمنة الواسعة والقوية على أذهان الناس » . وعليه ، فقد أكد ضد كودوورث الطابع المسيحي لذلك المأثور الالهي : فوحدة الله والطبيعة ليست هي مذهب وحدة الوجود ، لأن الكتب الهرمسية ، التي تقول بها ، تسلّم بوجود عقل مدبر في ذلك **الكل** ؛ أما المبدأ الاسمى ، أي **الواحد** ، فليس عادم العقل إلا بالمعنى الذي نقول به إن **الأب** سابق في الثالوث المقدس على **الكلمة** الذي منه يكون تولّده .

هل تواصل هذه الافلاطونية لامادية بركلي أم تأتي بالأحرى لتناقضها ؟ لنلاحظ بادىء ذي بدء أن تلك القوة أو النفس الكلية ، النار اللطيفة ، مختلفة جد الاختلاف عن قوى من أشباه الجاذبية الكلية : فما هي بخاصية تتوزع بالتساوي في كل مادة ، وإنما هي حياة تنبثّ ؛ ما هي بعلة لأفعال آلية عمياء ، وانما هي أداة عناية ربانية ، وبركلي يكتشف فعلها أول ما يكتشفه في ماء القطران ، ذلك الدواء الكلي الذي وهبته الطبيعة للانسان ؛ وعليه ، ما هي حقاً علة أو مصدر للفعل بحد ذاتها ، بل يبقى الله وحده هو الفاعل الكلي الوحيد ؛ وأخيراً ، لا نرى أن لها نمط وجود آخر غير ذاك الذي أعطاه بركلي للطبيعة ، وهو أن تُدْرَك . أما الجديد في **سيريس** فهو النظرية الميتانفسية في الروح ، وهذه النظرية تصطف الى جانب تلك التي كان عرضها في **مبادىء المعرفة الانسانية** بدون أن تناقضها . ففي الطبعة الاولى من **المبادىء** كان بركلي أوضح أنه ليس لدينا فكرة عن الروح وأفاعيله ، لأن كلمة « فكرة » تشير الى شيء سالب ؛ وكان لزم الصمت بصدد نمط المعرفة المتاحة لنا به ، على الرغم من أن مذهبه كله مشيَّد برسم هذه المعرفة ؛ أما في الطبعة الثانية فيقول إن لدينا عن الروح

« صورة ذهنية »[٦] . وهذه الدعوى هي التي يعرضها ويوضحها في **سيريس** : فقد تعلم من أفلاطون التمييز بين الحواس والمعرفة العقلية ، التي ما هي بحق معنى الكلمة معرفة المحسوسات بالعقل ، وانما معرفة الماهيات الروحية ، معرفة ذلك العالم الذي كان سيتعذر على الغباء البشري النفاذ اليه ، في رأيه ، لولا الوحي الالهي .

(٥)
لامادية آرثر كوليبه

في عام ١٧١٣ نشر آرثر كوليبه **المفتاح الكلي** CLAVIS UNIVERSALIS ، فجاءت استنتاجاته ، المستمدة بوجه خاص من التأمل في مؤلفات مالبرانش ونوريس ، مطابقة لاستنتاجات بركلي ؛ وكان اكثر انشغالاً بالجدل وباللاهوت من بركلي ؛ ومن ثم فقد أثبت أن العالم الخارجي تصور متناقض لأنه في مستطاعنا البرهان فيه على الدعوى وعلى نقيضها ؛ فنحن نبرهن على أنه لامتناهٍ امتداداً وعلى أنه متناهٍ ، وعلى أن المادة قابلة للقسمة الى ما لانهاية وعلى أن هناك عناصر بسيطة ، وعلى أن الحركة هي في آن معاً ضرورية وممتنع تصورها . وفضلاً عن ذلك ، نراه يستخدم هذه اللامادية ضد العقيدة الكاثوليكية في استحالة القربان ، وهي عقيدة تفترض واقعية المادة .

كتب يقول : إن نفي وجود العالم الخارجي « واحد من أخصب المبادىء التي أتيح لي أن ألتقيها قط ، حتى في حقل المعرفة » . لكن وجهتي نظر اثنتين كانتا تتحدان في فكره ، كما في فكر بركلي ، بأوثق العرى : نقد للمعرفة العلمية مبني على الرجوع الى التجربة المباشرة التي لا تكشف لنا عن شيء من قبيل القوى المزعومة التي تقول بها « الفلسفة التجريبية » ؛

---

(٦) NOTION بالمقابلة مع فكرة IDED . «م» .

وصورة معينة للروحية وشعور عميق بكل حضور الروح : وهذان مظهران متلاحمان لا ينفصلان في فكر فيلسوف مثل بركلي ؛ انها حرارة الروح التي تذيب وتلين قساوة المذاهب الآلية : مظهران سيغدو اتحادهما ، في صور شتى وأشكال مختلفة ، سمة رئيسية من سمات القرن الذي نحن بصدده : فلدى روسو ، مثلاً ، سيرتبط الانطباع المباشر بنقد المذهب الآلي العلمي وبالمذهب الغائي ؛ ـ بيد أنهما مظهران قابلان مع ذلك لأن ينفصل واحدهما عن الآخر ؛ إذ لو حذفنا الروح ، الذي ينكر بركلي أصلاً أن تكون لنا عنه فكرة ، لبقي تمثل للكون ، بلا جوهر لحمل الظاهرات ، وبلا علة لإحداثها ، وبلا منفذ فيه ، كما لدى الأطباء الشكيين في العصور القديمة ، إلا الى التعاقب النظامي وحده . وسوف نرى لاحقاً نتائج هذا الفصل .

ثبت المراجع

BERKELEY, *Works, including many of his writings hitherto unpublished, with prefaces and annotations, life and letters and account of his philosophy,* by ALEX. CAMPBELL FRASER, 4 vol., Londres, 1871, et Oxford, 1901; *Philosophical commentaries,* édition diplomatique, par A.A. LUCE, Edimbourg, 1944; *The Works of G.B., Bishop of Cloyne,* 9 tomes, Edimbourg, 1948-1957; *The Principles of human Knowdledge,* éd. JESSOP, 1945; *Œuvres choisies (Cahiers de notes, Théorie de la vision, Principes de la connaissance humaine, Hylas et Philonous, Extraits d'Alciphron et de la Siris),* trad. A. LEROY, 2 vol., 1943; *Les principes de la connaissance humaine,* trad. par RENOUVIER, 2e éd. dans les *Classiques de la philosophie,* Paris, 1920; *Dialogues entre Hylas et Philonous,* trad. par G. BEAULAVON et D. PARODI, Paris, 1925; *L'analyste,* trad. par André LEROY, 1936; *La Siris,* trad. par G. BEAULAVON et D. PARODI. Paris, 1920; *Œuvres choisies,* 2 vol., introduction et notes par A. LEROY, 1944; BERKELEY, *L'immatérialisme,* textes choisis par A. LEROY, Paris, 1961; *Alciphron ou le Pense-Menu,* introduction et notes par J. PUCELLE, Paris, 1952.

A. PENJON, *Etudes sur la vie et les œuvres philosophiques de Berkeley,* 1878.

A. C. FRASER, "Berkeley" dans *Philosophers classics,* Édimbourg, Londres, 1881.

J. St. MILL, Berkeley's Life and Writings, *The fornightly Review*, X. 1871.

E. CASSIRER, *Berkeley's System*, 1914.

G. LYON, *L'idéalisme en Angleterre*, 1888.

A. JOUSSAIN, *Exposé critique de la philosophie de Berkeley*, Paris, 1920.

M. DAVID, *Choix de textes avec étude du système philosophique*, Paris, 1912.

R. MAHEU, Le catalogue de la bibliothèque des Berkeley, *Revue d'histoire de la philosophie*, III, 1929.

G. J. WARNOCK, *Berkeley*, Londres, 1953.

A. A. LUCE, *Berkeley's Immaterialism*, Londres, 1945.

Numéros spéciaux, commémoratifs du bicentenaire de la mort de Berkeley, des revues *Hermathena, The British Journal of the Philosophy of Science, Revue internationale de philosophie, Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1953.

M. GUEROULT, *Berkeley, quatre études sur la perception et sur Dieu*, Paris, 1956.

S. C. PEPPER, K. ASCHENBRENNER, B. MATES, editors, *George Berkeley* par onze auteurs, Berkeley, 1954.

A.-L. LEROY, *George Berkeley*, Paris, 1959.

Harry M. BRACKEN, *The early reception of Berkeley's Immaterialism*, La Haye, 1959.

Warren E. STEINKRAUS, *New studies in Berkeley's philosophy* (avec le concours de A. GUZZO, T. E. JESSOP, A.-L. LEROY, A.-A. LUCE, etc.), 1966.

I. — B. ERDMANN, *Berkeley's Philosophie im Lichte seines Tagebuches*, Abhandlungen der berlin. Akademie, 1919, Philol.-histor. Klasse.

V. — G. LYON, Un idéaliste anglais au XVIII^e siècle, *Revue philosophique*, X, 1880.

G. A. JOHNSTON, The relation between Collier and Berkeley, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXXII, 1920.

الفصل الرابع
المرحلة الأولى (١٧٠٠ ـ ١٧٤٠) (تتمة):
دوام عقلانية لايبنتز

كرستيان فولف

كرستيان فولف (١٦٧٩ ـ ١٧٥٤) واحد من القلائل من مشاهير فلاسفة عصره ممن درَّسوا الفلسفة في الجامعات تدريساً منتظماً : فكتبه عبارة عن دروس وموجزات . عمل أستاذاً في جامعة هال ابتداء من سنة ١٧٠٦ ، وأقاله فريدريك ـ فلهلم[١] سنة ١٧٢٣ بناء على طلب من زميليه التقويين فرانكه ولانجه ؛ وعلَّم في ماربورغ ؛ ثم أعيد اليه كرسيه في جامعة هال سنة ١٧٤٠ ، مع اعتلاء فريدريك الاكبر[٢] العرش . وفي ظاهر الأمر ، كان مذهب تلميذ لايبنتز وشارحه ومبسِّطه هذا يشذ عن تلك الحركة

---

(١) فريدريك ـ فلهلم الأول ، الملقب بالملك الجاويش : من مواليد برلين (١٦٨٨ ـ ١٧٤٠) ، ملك بروسيا من ١٧٣٠ إلى ١٧٤٠ . زود بروسيا بموارد عسكرية وتابع سياسة أسلافه المركزية . «م» .

(٢) فريدريك الثاني الاكبر أو الأوحد : من مواليد برلين (١٧١٢ ـ ١٧٨٦) ، ملك بروسيا من ١٧٤٠ الى ١٧٨٦ . رجل حرب بارع وإداري كبير ، له تدين بروسيا بعظمتها . تحالف مع انكلترا ضد فرنسا في حرب السبع السنوات ، ونال حصة واسعة من بولونيا عند تقسيمها . كان محباً للأدب ، وله كتابات في الفلسفة . استقدم إلى بروسيا فولتير وعلماء فرنسيين كثيرين . نموذج أمثل للمستبد المستنير في القرن الثامن عشر . « م » .

الانقلابية البالغة الوضوح التي لاحظناها عمومها في جميع الأرجاء في مطلع القرن الثامن عشر : ففي سلسلة من المقالات التي كتبها أولاً بالالمانية (**خواطر عقلانية في الله والعالم والنفس والاشياء طراً بصفة عامة** VERNÜNFTIGE GEDANKEN VON GOTT , DER WELT, UND DER SEELE, AUCH ALLEN DINGEN ÜBERHAUPT ، ١٧١٩ ؛ **خواطر عقلانية في سلوك الانسان** V.G.VON DER MENSCHEN TUN UND LASSEN ، ١٧٢٠؛ **خواطر عقلانية في حياة البشر الاجتماعية** V.G.VON DEM GESELLSCHAFTLICHEN LEBEN DER MENSCHEN ، ١٧٢٢) ثم باللاتينية (**الفلسفة العقلانية أو المنطق** PHILOSOPHIA RATIONALIS SIVE LOGICA ، ١٧٢٨ ؛ **الفلسفة الاولى أو الاونطولوجيا** PHILOSOPHIA PRIMA SIVE ONTOLOGIA ، ١٧٢٩ ؛ **الكوسمولوجيا العامة** COSMOLOGIA GENERALIS ، ١٧٣١ ؛ **علم النفس التجربي** PSYCHOLOGIA EMPIRICA ، ١٧٣٢ ؛ **علم النفس العقلاني** PSYCHOLOGIA RATIONALIS ، ١٧٣٤ ؛ **الالهيات الطبيعية** THEOLOGIA NATURALIS ، ١٧٣٦ ـ ١٧٣٧ ؛ **قانون الطبيعة** JUS NATURAE ، ١٧٤٠ ـ ١٧٤٨ ؛ **قانون الأمم** JUS GENTIUM ، ١٧٥٠ ؛ **الفلسفة الخلقية** PHILOSOPHIA MORALIS ، ١٧٥٠ ـ ١٧٥٣ ؛ **علم الاقتصاد** DECONOMICA ، ١٧٥٠) أعطى لردح طويل من الزمن الفلسفة الألمانية لغتها وبرنامجها ومناهجها .

بيد أن هذا التعليم كان مشبعاً بروح العصر : ولئن أقيل فولف سنة ١٧٢٣ ، فإنما لما أثاره من قلق بجبريته المغالية ، وبسبب **خطابه في فلسفة الصينيين العملية** ، ذلك الخطاب الذي رفع فيه كونفوشيوس ، مع يسوع المسيح ، الى مرتبة الأنبياء . ومعلوم لنا مدى النجاح الذي بدأت الصين تصيبه لدى الفلاسفة منذ أن عرَّفهم بها المبشرون اليسوعيون ،

وعلى سبيل المثال في كتابهم عن **كونفوشيوس ، فيلسوف الصين** -CON FUCIUS,SINARUM PHILOSOPHUS ، ذلك الفيلسوف الذي قالوا إنهم وجدوا لديه أخلاقاً « أكثر سمواً وبساطة وحسية بما لا يضاهى ، ومقتبسة من الينابيع الصافية للعقل الطبيعي »[٣] . وقد جاء هذا الإقرار في وقته ليخدم دعوى الفلاسفة الذين يقولون بوجود أخلاق مستقلة عن كل اعتقاد بالله . ولقد كان من جملة شواغل فولف (وهذه نقطة ابتعد بصددها كثيراً عن لايبنتز) أن يهتدي الى قواعد للعمل تحافظ على قيمتها حتى ولو لم يكن الله موجوداً : فقاعدته الأساسية : « افعل ما يزيدك كمالاً أنت وقريبك وامتنع عن العكس » هي على وجه التعيين قاعدة فلسفة أخلاقية ذات نزعة فردية وطبيعية ، بدون أي سلطة أخرى غير المعرفة المبنية على العقل بما نحن كائنون عليه .

غير أن موقف فولف الشديد الوضوح بصدد هذه المسألة يرسي جذوره في جملة فلسفته . فللفلسفة في رأيه غاية ، وهي السعادة ، والانسان يتحصل على السعادة بمعرفة واضحة . كل شيء مرهون إذن بنشر الفلسفة على أوسع نطاق ممكن وبأقصى قدر من الوضوح ، على أن يكون المقصود بهذا الوضوح لا الوضوح العقلي والداخلي على نحو ما قال به ديكارت ، وانما النظام والتراتب المنتظم ؛ ففولف ، ذلك « المحلِّل الممتاز » بحسب قولة كانط ، هو في المقام الأول معلم يعلِّم : والمعلم يميل الى أن يعلق على الصرامة الشكلية التي تُستخلص بها النتيجة من مقدماتها قيمة اكبر من تلك التي يعلقها على المقدمات نفسها ؛ ولكن لهذا النهج محذوره : فقد يتأدى بصاحبه الى أن يسيء استخدام مثل ذلك المبدأ الممتاز وإلى أن يخلط مبدأ الصرامة المنطقية بمبدأ الوجود بالذات . وهذا ما يقع

---

(٣) انظر ب . مارتينو : **الشرق في الأدب الفرنسي في القرنين السابع عشر والثامن عشر** L'O-RIENT DANS LA LITTÉRATURE FRANÇAISE AU XVII ET AU XVIII SIÈCLE ، باريس ١٩٠٦ ، ص ٣١١ .

لفولف حينما يعرِّف الفلسفة بأنها « علم جميع الممكنات ، ببيانها لماذا وكيف تكون ممكنة » . ذلك أن الممكن عنده هو اللاامتناقض ، والمبدأ الوحيد للمعرفة الفلسفية هو مبدأ التناقض[٤] ، أي مبدأ الصرامة في الاستدلال . وعلى نحو أبلغ دلالة بعد يتخلى (أو يرجِع الى مبدأ التناقض) عن المبدأ اللايبنتزي في السبب الكافي ، ذلك المبدأ الذي هو ، لدى المعلم ، مبدأ الحقائق الفعلية أو الوجودات .

من هنا كانت كل سلسلة تحاليله التي تمضي من الاونطولوجيا[٥] الى القانون والاقتصاد . الاونطولوجيا بادىء ذي بدء ، أي دراسة القضايا التي تصدق بالنسبة الى كل موضوع ممكن : وهو علم لا جدوى منه عند ديكارت الذي يقنع ، كيما يسند محمولاً الى موجود ، وعلى سبيل المثال الامتداد الى المادة ، بحدس عقلي معين : لكنه علم لازم ولا غنى عنه في نظر فولف الذي يعتقد أن في مستطاعه أن يؤكد أن « الكشوف في الرياضيات أو الطبيعيات ، بما فيها التجريبية ، يمكن أن تُستنبط ، ببعض الحيل ، من المفترضات الاونطولوجية » .

والواقع أن الاونطولوجيا ليست مجرد بيان بمحمولات الوجود ؛ وانما هي برهان عليها ؛ ففي نظر فولف أننا نعلم برهانياً أنه لا وجود إلا لأشياء متعينة تمام التعيين ، وأن المادة امتداد ، وأنها تحشُّد مركَّب من جواهر بسيطة يثوي فيها مبدأ تغيرها . والكوسمولوجيا ، التي تلي الاونطولوجيا ، تبرهن ، بدءاً من التعريف القائل إن العالم هو كلية الموجودات المتناهية المترابط بعضها ببعضها الآخر ، على أن العالم يتألف من أجسام ممتدة ومتحركة ؛ وهذه الأجسام تتألف من عناصر بسيطة بلا مقدار وبلا حركية ؛

---

(٤) مبدأ التناقض PRINCIPE DE CONTRADICTION : هو القول إن الشيء نفسه لا يمكن ان يكون حقاً وباطلاً معاً ، ولهذا يؤثر بعضهم ان يسميه مبدأ عدم التناقض . «م» .
(٥) أي علم الوجود : من ONTON باليونانية وجود ، وLOGOS علم . «م» .

وهي لا تتميز من بعضها بعضاً إلا بقوى أو كيفيات ، وما من عنصر منها يشابه عنصراً آخر ؛ والقوى الفاعلة التي حُبيت بها هذه العناصر تحدِث فيها تغيرات خارجية ؛ وهذه العناصر هي الذرات الحقيقية في الطبيعة ، وهي تشغل محلاً متميزاً ، وفي استطاعتها أن تؤثر في بعضها بعضاً بسائلها الفيزيقي . والسيكولوجيا العقلانية ، إذ تضع أن النفس قوة قادرة على تمثل العالم ، تستنتج من ذلك أنها تحوز المعرفة ، أي التمثلات ، الغامضة أو المتميزة ، وتحوز الرغبة أو النزوع الى تمثل جديد ؛ وهذا النزوع محكوم باللذة ، وهي معرفة كمال من الكمالات ، أصحيحاً كان أم مفترضاً، وبالألم، أي معرفة نقص ما ، أحقيقياً كان أم لا ؛ وفكرتا الكمال والنقص هاتان تصيران ، متى ما عُرفتا معرفة واضحة ، فكرتي الخير والشر ، الجمال والقبح . وتكمِّل الثيولوجيا الطبيعية الفلسفة النظرية : فوجود الله ضروري كأساس لإمكانية الموجودات الأخرى التي لا تكمن فيها علة وجودها ؛ وذلك هو الدليل المستند الى جواز حدوث العالم A CONTINGENTIA MUNDI ، الذي كان يحظى بقبول واسع عصرئذ ؛ وأخيراً يتراءى لفولف أنه يحل له أن يستنتج من طبيعة الله الذي لا يمكن أن يكون له من هدف آخر ، عندما يخلق ، غير أن تعرفه وتجله المخلوقات العاقلة ، أي البشر ، أن كل شيء ، في الكون ، مصنوع برسم الانسان ، ويعطينا بذلك مثالاً على ذلك المذهب الغائي المسرف الذي كان رائجاً على سعة عصرئذ .

يريد فولف ، في المقام الأول ، أي « يبرهن على واقعية (أي عدم تناقض) التصورات » التي يستخدمها : وهذا ما يأخذ على سبينوزا أنه لم يفعله في نقد مطول له بات كلاسيكياً (**الالهيات الطبيعية** ، الفقرات ٦١٧ ـ ٧١٦) . وثمة جانب يستأهل بوجه خاص التنويه به : فالموجود المتناهي في جنسه هو في نظر سبينوزا الموجود الذي تكون له حدود في موجودات أخرى متناهية من الماهية نفسها ؛ واذا فرضنا مع فولف أن الموجود هو الوجود المتعين تمام التعيين ، فلا بد لنا من القول ، على

العكس ، إن المتناهي هو ما لا يمكن أن يكبر فيما وراء بعض الحدود المتعينة بطبيعته الخاصة والناجمة عن تعيينات باطنة .

واضح للعيان هنا التضاد في النزعة الهندسية لكل من سبينوزا وفولف ، والطابع الخاص القائم بذاته للمذهب الهندسي لهذا الأخير . فنتيجة هذا المذهب فصل الموجودات عن بعضها بعضاً والإصرار على عدم معرفة أي كل آخر سوى كل الأفراد الأفراد المؤتلفة : فهو لا يسلِّم حتى بسبق التساوق الذي قال به لايبنتز ؛ كما إنه لا يسلِّم بأن القوى في ذرات الطبيعة تلك هي عبارة عن تمثيلات ؛ فوحدة الكون لا يمكن أن تكون بعد الآن سوى الوحدة الخارجية لله الذي يسوسه . وإن باعثاً مماثلاً يحكم كل فلسفة فولف العملية : وقد سبق أن أشرنا إلى أنه لا وجود عنده لحكمة أخلاقية أخرى سوى كمال ذلك الفرد الذي يتمثل بنا . ومن هنا ينبع أيضاً التفارق البليغ الدلالة الذي نلحظه في آرائه السياسية : فمن جهة أولى نزعة فردية ليبرالية ترى في سيادة الشعب الشكل الوحيد للحكم ؛ ولكن من الجهة المقابلة دولة تتولى ، حفاظاً منها على الوحدة ، تنظيم الحياة حتى في أدق تفاصيلها ، وعاهل مستنير وعطوف يجبر رعاياه على العمل والتوفير ، ويتخذ أيضاً تدابير ضد التأليه الطبيعي والإلحاد . إن دولة فولف هي الاستبداد المستنير الذي كانت الصين تقدم نموذجه ، والذي كان يحظى أيضاً بتأييد فولتير ـ وهو نموذج لم يكن يبعد كل البعد على كل حال عن المثل الأعلى للدولة البروسية الجديدة .

لقد أصابت فلسفة فولف نجاحاً واسعاً : فهي لم تغزُ فقط المنابر الجامعية ، بل ذاعت أيضاً في الأوساط المجتمعية ؛ ويتكلم ديدرو في **الموسوعة** عن أونطولوجيته فيكيل لها الثناء . وكانت كتب من أشباه كتاب بلفنغر ، الأستاذ في توبنغن ونصير فولف (**شروح فلسفية حول الله والنفس البشرية والعالم والاستعدادات العامة للأشياء** DILUCIDATIONES PHILOSOPHIAE DE DEO, ANIMA HUMANA, ET GENERALIBUS RERUM AFFECTIONIBUS ، ١٧٢٥)

تُقرأ على نطاق واسع ويُستشهد بها بكثرة حتى في فرنسا . وكانت مثالية بركلي وآرثر كولييه قد بدأت تُعرف عهدئذ ؛ لذا نرى بلفنغر يبدي قلقه مما قد يلاحظه القراء من تشابه بين فكره وفكر لايبنتز الذي أرجع هو الآخر ، في ما يظهر ، كل شيء الى الأرواح (المونادات) والى تمثيلاتها ؛ لكن يتعين علينا أن نلاحظ أن العناصر البسيطة التي أرجع اليها لايبنتز الأشياء طراً مختلفة جداً عن الأرواح ، وأنه ليس لها تمثيلات وانما فقط قوى ، وأن **الجسم الفينوميني** CORPUS PHŒNOMENON عند لايبنتز (الفقرات ١١٥ ـ ١١٨) هو فعلاً اجتماع من عناصر بسيطة وليس إدراكاً . وواضح للعيان هنا أن دحض المثالية هذا ، الذي سيغدو قاعدة متبعة لدى الفلاسفة الألمان وصولاً الى **نقد العقل الخالص** ، يلغي ما كان بمثابة اللحمة والسدى لوحدة الكون اللايبنتزي واستمراريته العميقة .

رغماً عن كل شيء ، يبقى قدر مجاوز للحد من اللايبنتزية لدى الفولفيين : فما أُثر عنهم من حب للنظام وللتحليل وللتقطيع الدقيق للتصورات والمعاني ، وغير ذلك مما كان معقد أفئدة أهل ذلك العصر ، جدير حقاً بالاعجاب ، ولكن المرء لا يملك إلا أن يتمنى لو أن عناصر هذا التحليل اقتبست من معين التجربة ولم تقرر قبلياً . ولهذا بالتحديد لقيت قَبْليتهم هذه من ينبري لها بالنقد ، حتى في ألمانيا : فأندرياس روديغر ، الاستاذ في لايبزغ وهال ، لا يعتقد في كتابه **في الحس الصادق والكاذب** DE SENSU VERI ET FALSI (١٧٠٩ ، الطبعة الثانية ، ١٧٢٢) أن الإمكان يمكن البرهان عليه بطريقة أخرى غير شهادة الحواس ؛ فليس صحيحاً أننا نحوز أولاً ماهية الأشياء ، وما الحقيقة إلا توافق تصوراتنا مع إدراكاتنا الحسية : فحتى الرياضيات تقبس معانيها من الحدس الحسي ، لأن كل دليل (يشير روديغر هنا بكلمة واحدة الى ما سيكون منهج كوندياك في **لغة الحسابات**) يرتد الى فعل العد والإحصاء . المنهج الرياضي لا يمد الفلسفة إذن بأي عون ، خلا الترتيب الخارجي للمواد . وواضح للعيان من هذه الانتقادات ما وجه الاختلاف بين تحليل فولف وبين

التحليل كما كان نيوتن يقدم نموذجه ؛ ففولف يعتقد بقدر أو بآخر ، وإن بشيء من التردد ، أن التحليل يمكن أن يبلغ الى ماهيات ؛ أما تحليل نيوتن فقوامه رد واقعات مختلفة في ظاهرها الى واقعة أساسية واحدة تُكتشف بالتجربة : فالذهن لا يتدخل إلا بين حدين معطيين للتجربة : الوقائع المطلوب اختزالها ، والواقعة غير القابلة للاختزال .

ثبت المراجع

Ed. ZELLER, Ueber Wolffs Vertreibung aus Halle, *Preussische Jahrbücher*, X, 1862.

Chr. WOLFF, *Œuvres (Gesamelte Werke)*, Aldesheim, 1965.

W. ARNSBERGER, *Wolffs Verhältniss zu Leibniz*, Heidelberg, 1897.

J. BERGMANN, Wolffs Lehren vom Complementum possibilitatis, *Archiv für systematische Philosophie*, II, 1896.

H. PICHLER, *Uber Wolffs Ontologie*, Leipzig, 1910.

K. G. LUDOVICI, *Kurzer Entwurf einer vollständigen Historie der wolffschen Philosophie*, Leipzig, 1736; *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der wolffschen Philosophie*, Leipzig, 1737-38; *Sammlung und Auszüge der sämmtlichen Streitschriften wegen der wolffschen Philosophie*, Leipzig, 1738.

M. CAMPO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, 2 vol., Milan, 1939.

الفصل الخامس

المرحلة الاولى (١٧٠٠ ـ ١٧٤٠) (تتمة) :

جيانباتيستا فيكو :
فلسفته في التاريخ

« لقد خدر الفلاسفة العقول بمنهج ديكارت زاعمين أنهم مهتدون ، بإدراكهم الواضح والمتميز ، وبلا تكاليف أو تعب ، إلى كل ما هو مختزن في المكتبات ... ولقد صار لديكارت أتباع كُثُر بفضل هذا الضعف في الطبيعة البشرية التي تبغي أن تعرف كل شيء في أقصر زمن وأقل جهد »[1] . هكذا انتقد جيانباتيستا فيكو (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤) في عام ١٧٢٦ لدى الشبان من أبناء جلدته النابوليتيين تلك الطريقة المختصرة إلى التفلسف التي آلت اليها الديكارتية . لا ريب في أن للفكرة الواضحة ، في نظر فيكو ، مجالاً للتطبيق ، ولكنه محدود للغاية ؛ فهي توافق الرياضيات ومعاني الطبيعيات الأكثر تجريداً ، تلك المعاني التي اختلقها الذهن وانطلق منها وبات يتشبث بها . أما في كل مجال آخر فلا يمثل الوضوح والتمييز سوى « رذيلة العقل البشري لا فضيلته » ؛ فالفكرة الواضحة فكرة متناهية ؛ والحال أنه « لا يسعني أن أدرك من عذابي ، مثلاً ، سوى الصورة والحد ؛ أما إدراكي له

---

(١) نقلاً عن موغان : دراسة في التطور العقلي لايطاليا ETUDE DE L'ÉVOLUTION INTELLECTUELLE DE L'ITALIE ، ص ١٩٦ ، الحاشية .

فلامتناهٍ ، وهذا اللاتناهي يشهد على عظمة الطبيعة البشرية » .

إن كل ذلك الجانب المظلم ، البعيد الغور ، اللامتناهي من الطبيعة ، الجانب الذي ينفذ إليه حدس المؤرخين والشعراء ، ويفسر الحياة الدينية والخلقية والسياسية للانسان ، هو موضوع فيكو في كتابه **مبادىء لعلم جديد حول الطبيعة المشتركة للعقل** PRINCIPI DI UNA SCIENZA NUOVA D'INTORNO ALLA COMMUNE NATURA DELLE RAZIONI (١٧٢٥) ، ذلك الكتاب الذي تجوهل ردحاً طويلاً من الزمن ، والذي يشكو أصلاً من قدر كبير جداً من الإبهام وعدم الترتيب ، والذي سعى فيه فيكو إلى تحديد السمات العامة المشتركة لتطور الأمم كافة . والمديح الذي كاله له فلاسفة التقدم (هردر، ميشليه، وحتى كونت) يمكن أن يضلنا عن سواء السبيل في فهم مذهب رجل كان في المقام الأول مثالياً .

إن فيكو بادىء ذي بدء مسيحي : والحال أن هناك تصوراً مسيحياً للتاريخ ، هو تصور القديس أوغوسطينوس وتصور بوسويه ؛ وفيكو يقبل به بتمامه : سقوط آدم ، الرسالة الخاصة الموقوفة على الشعب اليهودي ، التجسد ، وكلها قَسَمات لعناية خاصة من جانب الله بالإنسان ؛ وفيكو يسلِّم بهذه العناية ؛ لكنه لهذا السبب بالذات يدعها عن عمد خارج نطاق بحثه ، لأنه يبغي تعيين القوانين الطبيعية للتاريخ ، المستقلة عن كل تدخل عجائبي (وبذلك يحرم نفسه من جميع الوثائق التي كان يمكن أن يمده بها الكتاب المقدس) .

وفيكو ، فضلاً عن ذلك ، افلاطوني ؛ فطلبته النظام الأزلي للأشياء ، « التاريخ المثالي للنواميس الأزلية التي ترتهن بها مصائر الأمم قاطبة ، ميلادها وتقدمها وانحطاطها ونهايتها » . وليس المقصود بذلك ، كما لدى كوندورسيه او كونت مثلاً ، قانوناً يعبر عن تقدم مستقل للبشرية منظوراً اليها في جملتها ، وانما المقصود قانون مثالي تشارك فيه على حدة كل أمة من الامم ما كتب لها أن تعمِّر . فالتاريخ الروماني مثلاً ، بدءاً من أزمنة

الملوك الخرافية ووصولاً الى دمار الامبراطورية على أيدي البرابرة ، يؤلف كلاً كاملاً يمكن ويجب أن نستعيد مراحله المتعاقبة ـ سيأتي بيانها عما قليل ـ في تاريخ كل أمة أخرى . الزمان إذن ذو شكل دوري ، يدور ويعاود دورانه (CORSI E RECORSI) حول نفسه ؛ والتاريخ يبدأ من جديد مع كل أمة : وتلك هي الرؤية الدارجة للزمن لدى أفلاطون أو أرسطو أو الرواقيين .

والحال أن هذه الفكرة الأساسية تعيِّن منهج فيكو في التقصي ، وهو المنهج الذي يجعل منه ، على الرغم من كثرة من الأخطاء ، الرائد الحقيقي للأبحاث الأكثر حداثة . ذلك أنه لا بد ، كما يقول ، من توفيق الفيلولوجيا مع الفلسفة ، أي البرهان عن طريق مقارنة الوثائق الصادرة عن أمم مختلفة ، عن مصر واليونان أو روما مثلاً ، على تماثل قانون التطور في كل أمة منها على حدة . ولنلح على أهمية هذا المنهج المقارن : فالفلاسفة العقلانيون لا يعترفون بوحدة أخرى بين البشر غير وحدة العقل المشترك بينهم جميعاً ؛ وكل ما ليس بعقل لدى الناس ، وكل ما هو خيال أو هوى ، لا يمكن إلا أن يفرِّق فيما بين الناس ؛ وهم ينتقلون بذلك العقل أصلاً ، بالفكر ، إلى فجر البشرية ، أولاً لأنهم « إذ يعجزون عن تكوين فكرة عن الأشياء النائية والمجهولة يتخيلونها طبقاً للأشياء التي يعرفونها » ، وثانياً بسبب « كبرياء العلامين الذين يحبذون لو يكون كل ما يؤلِّف علمهم قديماً قدمهم هم أنفسهم » . فمنذ العصور القديمة ، كان الاغريق يعزون قوانينهم إلى عقل مشترعين حكماء ؛ وكل نظرية العقد الاجتماعي ، التي كانت تلهج بها الألسنة عصرئذ ، تشهد في نظر فيكو على الخطأ نفسه .

والحال أن هذا بالتحديد ما يطوِّح به **العلم الجديد** SCIENZA NUOVA بالاستناد إلى الفيلولوجيا ، لأنه يطمح إلى البرهنة (وقد كان مونتانيي أبدى ملاحظة مشابهة) على أنه يوجد بين البشر تماثل لا ينبع من العقل ، « **حس مشترك** ، أي **حكم بلا تفكير** يصدره ويستشعره بالاجمال طبقة بتمامها ، أو شعب بتمامه ، أو أمة بتمامها ، أو الجنس البشري

قاطبة » ؛ وعلى هذا النحو يتفق أن « تتولد **أفكار متشاكلة** في وقت واحد لدى **شعوب بكاملها يجهل** بعضها بعضاً » . وعلى هذا الأساس ، يمكن أن تكون هناك قوانين متشاكلة في نشوء الأمم ، بدون أن يكون مرد هذه القوانين ، مع ذلك ، إلى العقل . بل إن ضرباً من حدس (أفلاطوني) يطمئننا إلى وجود ذلك القانون المثالي الذي تحققه كل أمة من الأمم . غير أن الاستقراء الذي يعالج الواقعات المدنية والسياسية ، كما كان بيكون يعالج واقعات الطبيعة ، هو وحده الذي يمكن أن يبينٍّ لنا ما كنه تلك القوانين .

إن المواد التي يستعملها فيكو من أجل القيام بهذا الاستقراء بصدد الماضي السحيق القدم هي التقاليد الميتولوجية الشعبية التي انحفر فيها ، ولو بقدر من التحريف والتشويه ، تاريخ الشعوب الأكثر نأياً ، والأشعار القديمة مثل أشعار هوميروس ، والتشريعات البدائية مثل تشريعات الألواح الاثني عشر[٢] . وأياً ما كان وهم فيكو بصدد الطابع الأصيل لهذه المعطيات ، فلا بد لنا أن نلاحظ الروح التي يتم اختيارها بها ، ومدى تميز فكره تميزاً ايجابياً عنَ التأملات المماثلة لعصر النهضة ؛ وبالفعل ، إن فيكو يسقط من حسابه جميع الوثائق التي كانت تُعد ، في القرن السادس عشر ، حاوية على علم قديم قدماً خرافياً : العرافات الكلدانية ، الأشعار الأورفية ، قصائد فيثاغورس المذهَّبة ، لإدراكه أن هذه وثائق زائفة تعود إلى أزمنة متأخرة ؛ وهو إذ يتسلح بالفكرة القائلة إن أصول البشرية « صغيرة ، مظلمة ، غليظة » ، ينتبذ كل ما من شأنه أن يعزو إلى هذه الأصول علماً مزعوماً مصاغاً في صورة ألغاز ؛ وهو يشيح أيضاً عن المنهج المجازي أو الرمزي الذي يكتشف في الأساطير ، عن طريق تأويل مناسب ، كل العلم العقلي . بكلمة واحدة ـ وهنا تكمن عظمته التي لا تضارع عندما نأخذ في اعتبارنا كم كان الطريق الذي شقه جديداً ـ إنه لا يبحث في وثائق

---

(٢) الألواح الاثنا عشر : مجموعة القوانين التي أصدرها في روما مجالس العشرة وحفرت على اثني عشر لوحاً من القلز . «م» .

الماضي إلا عما يمكن أن توضحه من تاريخ اولئك الذين أورثونا إياها ومعتقداتهم الدينية ولغتهم وتقاليدهم وأعرافهم القانونية . صحيح أن قاعدة استقرائه كانت ضيقة ، بل أضيق مما كان يليق بعصره ، إذ نحى جانباً الوثائق التوراتية والمعلومات التي كانت شرعت تتدفق آنئذ عن شعوب الشرق الأقصى وعن الأقوام المتوحشة ؛ لكن منهجه لم يكن عليه ، من البداية ، أي مطعن إذ كان قوامه تعريف الانسانية بالاستقراء ومن خلال تقدمها ، بدلاً من السعي وراء تعريف سكوني ومباشر لها أو وراء نظرية افتراضية وخيالية .

إن النتائج التي توصل إليها فيكو ما كانت تقل عن منهجه مباينة لتلك التي كان توصل إليها هوبز أو لوك مثلاً : فعند هذين المفكرين كان تشكيل المجتمع حلاً لمسألة عقلية ، سعى إليه واكتشفه رجال من ذوي الحصافة ؛ فكل شيء مرده إلى الحكمة البشرية ، وهذا ما اعترض عليه فيكو بقوله : ما كان ليوجد حكماء وفلاسفة لو لم توجد من قبل دولة وحضارة ؛ والحق أن وجهاً مغايراً تماماً للأشياء هو ما تعطينا إياه وثائقنا بغناها العيني . فبموجبها يمكن أن نتكهن بأن البشر طفقوا ، بعد الطوفان ، يهيمون على وجوههم في غابة العالم المترامية الأطراف ؛ وما كان لغير الرهبة الدينية ، ثمرة الخيال ، أن تشرع بترويض أولئك المردة الهمجيين والمتوحشين : فالخوف من جوبيتر وهو يرعد ويعصف يرغم أولئك الذين يبلون أفاعيله على الاختباء في كهوف ومُغُر ؛ وعلى هذا المنوال تنشأ المساكن الثابتة الأولى ، وتنشأ معها الأعراف والطقوس الدينية التي تعين سلوك كل فرد ، ومن جملتها مؤسسة الزواج الأحادي التي رأى فيها فيكو ، منذ ابتدائها ، مؤسسة قانونية ، مثقلة بالطقوس التي تحيطها بتوقير ديني . وهكذا تنشأ الأسر ، منعزلة عن بعضها بعضاً ، وكل أسرة منها في ملجئها الطبيعي ؛ ولا يكون ثمة قوة إكراهية أخرى غير قوة الدين : وتلك هي الثيوقراطية أو حكم الآلهة . والى كل أسرة من هذه الأسر ينضاف أتباع وموالي ، يكثر عددهم أو يقل ، ويتألف جلهم من متشردين كانوا بقوا بلا قانون وبلا دين

في الغابة البدائية . ثم تجتمع الأسر في مدن ؛ وتتألف المدينة من أرباب الأسر ، الذين يكون بينهم حق وقانون ، ومن العامة الموالي الخارجين عن القانون . وتكون هذه المدينة في أصلها الأول أرستقراطية ، تتألف من أعيان ومن عامة يُعاملون في أول الأمر معاملة السائمة ولا يكون لهم من حق إلا في ضروريات الحياة ؛ وقد ظل الأعيان في روما ردحاً طويلاً من الزمن ينكرون على العامة حتى حق التكريس الشرعي لزيجاتهم[٣] . وفي نهاية المطاف يقوم عهد جديد ، عهد العقل ، حيث تغدو العلاقات القانونية شاملة للبشر جميعاً : وقد قام وضع كهذا في ظل الامبراطورية الرومانية التي ما لبثت أن تهاوت من جراء غزوات البرابرة .

إن فكرة التعاقب جلية للعيان هنا : عهد الآلهة ، عهد الأبطال ، عهد البشر ؛ الثيوقراطية ، الارستقراطية ، الحكومة البشرية (التي تكون أحياناً ملكية يضمن فيها الملك تساوي الحقوق ، كما لاحظ في وقت لاحق فولتير ومابلي وكتاب آخرون كثر) . ويحدد فيكو ـ وكان بالمهنة رجل قانون وما فتىء يهتم بالشرع الروماني ـ سمات كل عهد من تلك العهود بشريعته : الشريعة الدينية التي يكون كل شيء فيها ملكاً للآلهة ؛ والشريعة البطولية التي تخفف من غلواء شريعة القوة بالدين ؛ والشريعة البشرية التي تستن قوانينها على أساس من العقل . لكن ينبغي أن نضيف القول إن كل حالة من هذه الحالات القانونية الثلاث تُشتق من طبيعة روحية أصيلة ومتميزة كل التميز . وبدون أن ندخل في تفاصيل التفارق بين الحكمة الشعرية (وهي حكمة تشتمل على اقتصاد وعلى سياسة وحتى على علم ، وتمثل قصائد هوميروس نموذجها الناجز) والحكمة الفلسفية ،

---

(٣) يحتوي تاريخ الحكم القديم HISTOIRE DE L'ANCIEN GOUVERNEMENT ، للكونت دي بولانفيليه ، الصادر في عام ١٧٢٧ ، على دعوى مماثلة بصدد الأمة الفرنسية ، المتألفة في الأصل من طبقة فاتحة من الفرنجة ، حكمت نفسها بنفسها بموجب قوانينها ، ومن متوطنين مقضي عليهم بالرق .

فلنقل إن وجه التعارض بينهما يتمثل في المقام الأول في التطور المعاكس لكل من الخيال والعقل . وتبقى السمة المميزة الأساسية لفيكو ، في أغلب التقدير ، ما بذله من جهود لتعريف عصر كانت فيه جميع العلاقات الاجتماعية قائمة على أساس معتقدات يكاد لا يكون لها من سند سوى الخيال ، وللبرهان على أن هذا قانون رباني ما كانت البشرية لولاه لتستمر في الوجود ؛ إذ أن عنف الخوف الذي يبتعثه في النفوس خيال جامح هو وحده الذي يمكن أن يلجم الشهوات . وعلى هذا النحو أعاد الاعتبار الى الخيال الذي كان مالبرانش ، مثلاً ، يلاحقه بتهكمه . والعقل لم يكن ظهوره في البشرية إلا متأخراً ؛ وثمة موجب أصلاً كيلا يكون مبكراً أكثر مما ينبغي ؛ فالفتيان الصغار السن ، الذين دُرِّبوا على العلوم الاستدلالية الخالصة ، وعلى الميتافيزيقا والجبر ، يصيرون في الكبر من أهل النباهة والأرابة ، ولكنهم يعجزون عن اجتراح عظيم الأعمال ؛ وذلك يصدق ، في رأي فيكو ، على الأمم التي حرقت مرحلة ، وعلى سبيل المثال على الاغريق الذين انتقلوا بلا تدرج من الهمجية الى الرهافة ، وعلى الفرنسيين الذين عاودت رهافة الاغريق ظهورها لديهم .

ثبت المراجع

G. B. VICO, *Opere,* éd. Ferrari, 6 vol., Milan, 1835-1837, et 3 vol., Naples, 1858-1869; *Œuvres choisies,* avec un *Discours sur le système et la vie de Vico,* par MICHELET, Paris, 1837.

B. CROCE, *La filosofia di G. B. Vico*, Bari, 1911 (cf. JANKÉLÉVITCH, La philosophie de Vico d'après B. Croce, *Revue de synthèse historique,* XXIII).

G. GENTILE, *Studi Vichiani,* Messine, 1914. *Per il secondo centenario della Scienza nuova,* réunion de dix-huit articles sur Vico, Rome, 1925.

M. COCHERY, *Les grandes lignes de la philosophie historique et juridique de Vico,* Paris, 1923.

C. E. VAUGHAN, *Studies in the history of political philosophy,* vol. I, chap. V, Manchester, 1925; 2e éd., 1939.

I. BERLIN, The philosophical ideas of Giambattista Vico, *Art and Ideas in Eighteenth-Century Italy,* Rome, 1960 (Istituto italiano di cultura, IV).

الفصل السادس
المرحلة الأولى (١٧٠٠ ـ ١٧٤٠) (تتمة) : مونتسكيو

(١)
طبيعة القوانين

شغل شارل دي سوكوندا ، بارون لابريد ومنتسكيو ، المولود سنة ١٦٨٩ على مقربة من بوردو ، منصب مستشار في سنة ١٧١٤ ثم منصب رئيس بقبعة في سنة ١٧١٦ في برلمان هذه المدينة[١] ؛ ثم باع وظيفته في سنة ١٧٢٨ ، وارتحل الى ايطاليا وسويسرا وهولندا وانكلترا ؛ وفي سنة ١٧٣٤ نشر **تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم** CONSIDÉRATIONS SUR LES CAUSES DE LA GRANDEUR ET DE LA DÉCADENCE DES ROMAINS ؛ ثم نشر في سنة ١٧٤٨ **روح القوانين** L'ESPRIT DES LOIS ؛ وحرر في **الموسوعة**[٢] مادة « الذوق » . وحضرته الوفاة سنة ١٧٥٥ .

---

(١) كان لفظ البرلمان يطلق في تلك الآونة على المحكمة العليا التي ما لبثت ان اكتسبت رويداً رويداً بعض الحقوق السياسية . «م» .

(٢) **الموسوعة** ENCYCLOPÉDIE او **المعجم العقلاني للعلوم والفنون والمهن** : سِفْر ضخم توالى صدوره على مدى عشرين سنة ونيف ، واستوحيت فكرته من موسوعة كان اصدرها الانكليزي تشامبرز سنة ١٧٢٩ ، وتولى الاشراف عليه دالمبير وديدرو (١٧٥١ ـ ١٧٧٢) . وكان الغرض من الموسوعة التعريف بتقدم العلم والفكر في الميادين كافة . =

على الرغم من أن **روح القوانين** يعود تاريخه الى سنة ١٧٤٨ ، فإن مونتسكيو ، الذي كان له من العمر يومذاك تسعة وخمسون حولاً ، ينتمي بعمره وتكوينه الفكري الى المرحلة الأولى من القرن الثامن عشر . ويكاد أن يكون الوحيد بين سائر مفكري عصره الذي نظر في المشكلات السياسية بحد ذاتها ، بدون إحالة الى تصور ناجز للفكر وللطبيعة .

لقد كان تنوع القوانين ، ابتداء بالسفسطائيين الإغريق وانتهاء بمونتانيي وبسكال ، ذريعة لشك ريبي في ثبات العدالة البشرية ورسوخها : فهذا التنوع يقوم شاهداً على الطابع الاتفاقي ، المتواضع عليه ، للقوانين ؛ والوحدة إنما كان ينبغي طلبها في حق طبيعي ، مشترك بين الجميع : فإما قانون طبيعي وبالتالي كلي ، وإما قوانين مختلفة ومتغيرة وبالتالي اعتسافية : ذلك كان الإحراج . والحال أن مونتسكيو يضع تفكيره على مستوى لا يعود معه لهذه القضية العنادية من معنى : «لقد تفحصت أولاً البشر واعتقدت أن ليست نزواتهم هي وحدها التي تحكمهم في ذلك التنوع اللامتناهي من القوانين والأعراف . لقد وضعت المبادىء ورأيت الحالات الجزئية تمتثل لها كما لو من تلقاء نفسها ، ورأيت تواريخ جميع الأمم لا تزيد على أن تكون من عواقبها ، ورأيت كل قانون جزئي يرتبط بقانون آخر أو يتبع لقانون آخر أكثر عمومية » (**روح القوانين** ، المقدمة) . وقوام منهج مونتسكيو أن يتفحص القوانين الوضعية في علائقها المتبادلة ، ليبين كيف أن قانوناً بعينه يستتبع ، بطبيعته ، قانوناً آخر ويستبعد كذلك آخر ؛ وعليه ، تقوم بين القوانين الوضعية علاقات تخارج وتداخل طبيعية ، محكومة بضرورة الأشياء ، لا باعتساف رجل أو هيئة .

على هذا النحو يمكن أن نجد تفسيراً لمفارقة كتاب شاء أن يقصر

= ويطلق اسم **الموسوعيين** على جميع العلماء والفلاسفة والمختصين الذين شاركوا في تحريرها ، ومن أشهرهم فولتير ومونتسكيو وروسو وجوكور ، الخ . « م » .

اهتمامه على القوانين الوضعية وكاد أن يتنكر لكل بحث في الحق الطبيعي وأصل المجتمع ، ولكنه بدأ مع ذلك بهذه العبارات المشهورة : « القوانين ، بأوسع المعاني ، هي العلاقات الضرورية الناشئة من طبيعة الأشياء . فثمة عقل أول ، والقوانين هي العلاقات المنعقدة بينه وبين مختلف الموجودات ، وعلاقات هذه الموجودات المختلفة فيما بينها ... وقبل أن توجد قوانين ناجزة ، وجدت علاقات عدل ممكنة » . إن لهذه الصيغ وقعاً يشابه وقع صيغ مالبرانش أو كلارك : ولكن على حين أنها تستند لدى هذين المفكرين الى قوانين كلية مشتركة بين البشرية قاطبة ، يطبقها مونتسكيو على الترابط الضروري فيما بين القوانين الوضعية . فمثلاً ، إن شكلاً بعينه من أشكال الحكم يستتبع تشريعاً سياسياً معيناً (الباب الثاني) ، ويستتبع قوانين معينة في التربية (الباب الرابع) ، وقوانين مدنية وجنائية معينة (الباب السادس) ، وقوانين معينة على صعيد النفقات الكمالية (الباب السابع) ، وقوانين معينة بخصوص الحرب (البابان التاسع والعاشر) . والحد المتغير ، إن جاز القول ، في هذه السلسلة من الأبواب هو شكل الحكم الذي تمثل التشريعات السياسية والمدنية ، الخ ، توابعه . لكن بوسعنا اختيار متغيرات أخرى : فالقوانين الدستورية المدنية والمالية ، كما تُلحظ في انكلترا مثلاً ، ستكون توابع للحرية السياسية (الأبواب الأحد عشر والثاني عشر والثالث عشر) . وينبغي أيضاً أن نتفحص كيف تتدخل بعض العوامل الطبيعية ، من قبيل المناخ أو طبيعة الأرض ، أو كذلك بعض العوامل المكتسبة ، من قبيل الأعراف والتجارة واستعمال العملة وكثافة السكان ، لتغيّر القوانين (الأبواب من الرابع عشر الى الخامس والعشرين) .

وتجدر الإشارة هنا إلى رابط التضمُّن الذي يقيمه مونتسكيو على هذا النحو بين مختلف مظاهر الحياة السياسية لمصر من الأمصار . فهو ليس بحال من الأحوال من الجبريين : « إن أولئك الذين قالوا إن قدراً أعمى أحدث جميع الأفاعيل التي نعاينها في العالم ما نطقوا إلا بخُلف كبير ؛ إذ

هل هناك خُلف أعظم من قدر أعمى يقال إنه أحدث موجودات عاقلة ؟ »(ب ١، ف ١) . إن الانسان نفسه حر، و « بصفته موجوداً عاقلاً ، ينتهك باستمرار القوانين التي أقرها الله ، ويغير باستمرار القوانين التي أقرها بنفسه » . لا يجوز إذن أن نفهم ضرورة تلك العلاقات التي توحد مختلف أجناس القوانين في مجتمع من المجتمعات على أنها محتومة ومستقلة عن كل إرادة إنسانية ؛ وإنما هي ضرورة عقلانية تماماً ؛ فالقوانين التي استنها الله « استنها لأنها ترتبط بحكمته وقدرته » ؛ ومع كل نقائص الطبيعة البشرية يتحرى الانسان أيضاً ، بالحساب والتبصر ، عن القوانين التي تكون هي المثلى في وضع تاريخي بعينه ؛ ويسدد خطاه في هذا السبيل ضرب من ضرورة توافقية . لنحاذر الاعتقاد ، مثلاً ، بأن مونتسكيو قال مرة إن عاملاً مادياً مثل المناخ يعيِّن الدساتير : « إن أردياء المشترعين هم الذين رضخوا لمساوىء المناخ ، ونبهاء المشترعين هم الذين وقفوا منها موقف المعارضة ... وكلما دفعت العلل المادية بالبشر الى السكون ، تعيَّن بقدر أكبر على العلل المعنوية أن تنأى بهم عنه » (ب ١٤،ف ٣) . والأنظمة التشريعية حالها كحال تراكيب الفن الآلية التي تبقى تنتظر ، وإن ضُبطت بموجب القوانين الأزلية للحركة ، المخترع الذي سيضعها موضع التنفيذ . ولئن شبَّه مونتسكيو مراراً وتكراراً دستور المجتمع بآلة ، فإنما ليؤكد على تدخل الفن البشري الذي يستخدم القوانين الطبيعية ويحل بقدر يزيد أو ينقص من المهارة مشكلة الحد الأقصى من المردود : على هذا النحو (ب٣، ف٥) «تعمل السياسة في ظل الأنظمة الملكية على تنفيذ المهام الجسام بأقل ما يمكنها من الفضيلة ؛ فكما في أكثر الآلات روعة يستخدم الفن أقل قدر ممكن من الحركات والقوى والدواليب » ؛ ويقول أيضاً في معرض كلامه عن الدستور الانكليزي : « لتشكيل حكومة معتدلة لابد من التركيب بين القوى وضبطها وحملها على الفعل ؛ لابد ، إن جاز القول ، من تثقيل إحدى القوى لوضعها في حالة يسعها معها أن تقاوم قوة أخرى ؛ وتلك آية من آيات التشريع يندر أن تصنع المصادفة مثلها » (ب٥،

ف١٤) . وهذه الآلات كثيراً ما تُصِرُّ : « إن للميكانيكا احتكاكاتها ، وهذه من شأنها في كثرة من الأحيان أن تغير أو تعيق أفاعيل النظرية ؛ وللسياسة أيضاً احتكاكاتها » (ب١٧، ف٨) .

ربما جاز لنا القول إن مقصد مونتسكيو اكتشاف بعض من تلك النماذج الآلية لتكون مصدر إلهام للمشترعين . آية ذلك أن هدفه عملي جلي : « لو قيِّض لي أن أجعل أولئك الذين يأمرون يزيدون معارفهم بصدد ما يتعين عليهم أن يأمروا به ، وأن أجعل أولئك الذين يطيعون يجدون لذة في الإطاعة ، فسأعتبر نفسي أسعد البشر حظاً » . ولتعيين تلك النماذج يستخدم الاستقراء التاريخي ؛ فالعصر القديم الكلاسيكي[٣] ، والتواريخ القومية ، والبلدان الشرقية ، وحتى الصين واليابان ، تظهر له الروابط أو العلاقات التي يريد إثبات ضرورتها متحققةً بقدر أو بآخر من الكمال ؛ لكنه يستعمل في الوقت نفسه ضرباً من الاستنباط يظهر للعيان الطابع الطبيعي والمناسب لتلك الروابط . « إن ما أقوله يؤيد صحته المسار الكامل للتاريخ ، وهو موافق جداً لطبيعة الأشياء» (ب٣، ف٣) ؛ وهذه الكلمات ، التي يتلفظ بها مونتسكيو بصدد واحدة من دعاويه في الديموقراطية ، تشير الى ما ينبغي أن يكون في نظره مثال الدليل التام .

(٢)
مذهب مونتسكيو في الحرية

لم يكن مونتسكيو تأملياً خالصاً يجيل طرفاً محايداً في أواليات الدساتير ؛ فقد كان له مثل أعلى عملي واضح منتهى الوضوح : تعيين نسق القوانين الذي يحقق ، في ظروف تاريخية ومادية بعينها ، حداً أقصى من

---

(٣) يطلق نعت « الكلاسيكي » على العصر اليوناني ـ الروماني تحديداً. «م».

الحرية ، على اعتبار أن الحرية هي «الحق في فعل كل ما تبيحه القوانين » (ب١١، ف٣) : وهذه مشكلة تختلف بالنسبة الى كل شعب ، لأنه « من المفروض أن تكون القوانين موافقة الى حد أقصى للشعب الذي من أجله سُنَّت ، بحيث أنه من المصادفات النادرة جداً أن تصلح قوانين أمة بعينها لأمة أخرى »(ب ١، ف ٣). ويظهر تحليل الدستور الانكليزي بصورة تكاد تكون مثالية في كمالها ما الأوالية الدستورية التي يمكن أن ينتج عنها حد أقصى من الحرية . ومبدأ هذا التحليل هو ما يلي : يكون هناك حد أدنى من الحرية حينما تتصرف السلطات العامة بطريقة اعتسافية تماماً وبلا ضابط ؛ فمن اللازم إذن أن تُحد كل سلطة من هذه السلطات وأن تراقب من قبل قوة توازنها : وبعيد غاية البعد عن تفكير مونتسكيو الاعتقاد بأن هذه الرقابة يمكن أن يمارسها المحكومون أنفسهم ؛ فالشعب ليس أهلاً بأية صورة من الصور لمناقشة الشؤون (ب ١١ ، ف ٦) ؛ والقوة التي تعارض اعتساف سلطة من السلطة العامة يجب أن تكون مجانسة لها ؛ أي لابد أن تكون هي الأخرى سلطة عامة ؛ وعلى هذا فإن الحرية السياسية ستتحقق يوم ستقوم السلطات ، المستقلة أتم الاستقلال واحدتها عن الأخرى ، بممانعة بعضها بعضاً . وهذا ما يحدث في الدستور الانكليزي . والسلطات الثلاث التي منها تتألف الدولة هي السلطة التشريعية ، والسلطة المنفذة للشؤون التي تخص القانون الدولي العام أو الحكومة ، والسلطة المنفذة للشؤون التي تخص القانون المدني أو السلطة القضائية . وإذا ارتهن أمر هذه السلطات بإرادة واحدة ، سواء أكانت هذه الإرادة إرادة فرد واحد أم إرادة هيئة من النبلاء أم إرادة الشعب ، فإن كل حرية تتلاشى وتزول في هذه الحال . ففي أكثر دول أوروبا لا وجود للحرية ، لأنه إذا جمع الملك بين السلطتين الأوليين ، ترك الثالثة لرعاياه ؛ وفي ظل مَلَكية ، كالمَلَكية الفرنسية ، يتبدى استقلال البرلمانات لمونتسكيو شرطاً أساسياً للحرية السياسية . أما في انكلترا ، فإن السلطات الثلاث منفصلة ، كما أن السلطة التشريعية ، التي يعود أمرها إلى ممثلي الشعب

والى اللوردات ، مستقلة عن السلطة التنفيذية ، ومعهود بها إلى ملك وراثي ، من حقه أن يجمع الهيئة التشريعية وأن يمدد فترة انعقادها ، في الوقت الذي يمكن فيه لهذه الهيئة أن تراقب تنفيذ القوانين التي استنتها (ب١١، ف٦) .

لقد كان الشاغل الأول لمونتسكيو تحقيق الحد الأقصى من الحرية بما لا يتنافى مع الوضع التاريخي في فرنسا . وقد كتب ما كتب في زمن كثرت فيه وتعددت الدراسات حول أصول المَلَكية الفرنسية وطبيعتها . ومونتسكيو هو واحد من أولئك الذين قوّموا حصيلة القرن السابق ووزارة ريشيليو وعهد لويس الرابع عشر ، فرأوا أن ثمة خطرا جسيماً يكمن في الميول الى الحكم المطلق ، تلك الميول التي تهدد بقلب المَلَكية الفرنسية الى استبداد على الطريقة الشرقية ؛ والسعي الى تدارك هذا الخطر يفسر قسماً كبيراً من كتابه . ومن هذا الشاغل نبع تمييزه ، الجديد كل الجدة ، بين أشكال الحكم الثلاثة : الديموقراطية والمَلَكية والاستبدادية ؛ ذلك أنه إذا نُحِّيت الديموقراطية جانباً باعتبارها شكلاً بائداً من أشكال الحكم ، تكاد العصور القديمة تنفرد وحدها بتقديم مثال عليه ، فإن الاهتمام كله يجب أن ينصب بوجه خاص على التمييز بين المَلَكية والاستبدادية . إن الديموقراطية حكم لا يعرف فيه الشعب من إرادة أخرى غير إرادته ، ولا يكون له فيه من سند سوى الفضيلة وحدها (المقصود بالفضيلة هنا الفضيلة السياسية ، أي التعلق العفوي بالوطن) . أما المَلَكية فتتميز بمراتب ، وبمقامات ، وبنبالة وراثية ، ولكن ذلك كله ينظمه القانون : فالنابض الرئيسي الذي يصون المَلَكية ويبقيها قائمة ليس إذن حب الدولة لذاتها ، أي الفضيلة ، وانما هو الشرف ، أي الانفعال الذي يتمسك به كل فرد ، أنبيلاً كان أم برلماناً أم مجرد مواطن ، بمرتبته وبحقوقه وبامتيازاته . ومن ثم فهي تتنافى كامل التنافي مع الاستبدادية التي تتطلب طاعة سلبية ولا تقوم لها قائمة إلا بالخوف . يقول مونتسكيو : « إن قوة القوانين في الأولى ، وذراع الأمير المرتفعة دوماً في

الثانية ، تنظمان وتحويـان كل شيء » (ب٣، ف٣) . والحـال أن الملَكية مهددة دوماً بأن تفسد وتنقلب الى استبدادية : وكيف لا نـرى تنبيهات وتحذيرات برسم حكام فرنسا في كثرة من الحِكَمِ من هذا القبيل : « تفسد الملَكيات عندما تُنزع رويداً رويداً حقوق المراتب [النبالة والبرلمان بوجه خاص] وامتيازات المدن ... وتهلك الملَكية متىٰ اعتقد الأمير أنه يظهر قوته بتغييره نظام الأشياء أكثر مما يظهرها باتباعه ؛ أي عندما ينزع الوظائف الطبيعية من بعضهم ليعطيها اعتسافاً لبعضهم الآخـر » (ب٨، ف٦) .

وتمتد رؤيته المتشائمة لتشمل أوروبا قاطبة : « إن أغلب شعوب أوروبا لا تـزال محكومـة بالأعـراف . لكن لو قُـدِّر ، بعد طـول إساءة استعمـال للسلطة ... ، للاستبدادية أن تضرب أطنابها في نقطة بعينها ، فلن تصمد أمامها لا أعراف ولا مناخات ؛ وفي هذا الركن الجميل من العالم ، ستكابد الطبيعة البشرية ، لأجل من الزمن على الأقل ، من الإهانات التي تنزل بها في الأركان الثلاثة الأخرى ... إن الأنهار تجري لتتمازج في البحر ؛ أما الملَكيات فسوف تغـرق في الاستبداديـة » (ب٨، ف١٧) . ومن الظروف الموائمة لهذا الانفساد اتساع رقعة البـلاد من جراء الفتـوحات : « إن الدولة الملَكية لابد أن تكون متوسطة حجماً » .

فضلاً عن ذلك ، كرس مونتسكيو البابين الأخيرين من كتابه ليتخذ موقفاً من المسـألة التي كان يثور حولها جدل كثير في تلك الأيام : مسـألة أصل النظام الملكي الفرنسي . فهو راسخ الاقتناع بأن البرابرة هم الذين حملوا الى أوروبا الحرية : « لقد سمى القوطي جورناندس شمالي أوروبا معمل الجنس البشري ؛ وسأسميه بالأحرى معمل الأدوات التي تحطم أغلال الحديد المطرَّقة في الجنوب . فهناك تشكلت تلك الأمم الباسلة التي خرجت من ديارها لتقضي على الطغـاة والعبيد » (ب٢٢، ف٥) . وهـذه المقابلة بين الهمجي الشمالي ، الحر والمستقل ، وبين المتحضر الجنوبي ، المقوس الظهر تحت نير الاستبداد الروماني ، تؤلف جوهر فلسفته في تاريخ

فرنسا . وكان الأباتي ديبو[٤] قد نشر لتوه **تأسيس الملكية الفرنسية في غاليا** ÉTABLISSEMENT DE LA MONARCHIE FRANÇAISE DANS LES GAULES ، وقد ذهب فيه إلى أن أوائل ملوك فرنسا أحلوا أنفسهم ، لما استنجدت بهم الشعوب ، محل الأباطرة الرومان واختصوا أنفسهم بحقوقهم كلها : وعلى هذا يكون الأساس الذي قام عليه النظام الملكي شبه عقد أبرم مع الشعب قاطبة ؛ أما امتيازات النبلاء فقد جرى تأسيسها لاحقاً . وبالمقابل ارتأى مونتسكيو أن ملك فرنسا كان في أول الأمر زعيماً جرمانياً فرض سلطانه بالفتح بمساعدة تابعيه الصادقي الولاء ؛ أما الإقطاعات ، التي كانت قابلة للنقل في البداية ثم صارت وراثية ، فما هي إلا هبات وهبها الملوك لأولئك النبلاء ؛ ويومئذ لم تكن سلطة الملك بحال من الأحوال اعتسافية ، بل كانت تنظمها قرارات تتخذ في مجلس تابعيه . ولا يستطيع مونتسكيو أن يتصور المَلَكية المعتدلة ، كما كان يحلم بها ، إلا إذا كان لها أصل مستقل عن القبول الشعبي : فهل ينبغي أن نعيد الى الأذهان أن العاقبة المنطقية للعقد في نظر هوبز كانت استبداد الحكام ؟ ولقد كان لدى مونتسكيو حسٌّ بالتعقيد التاريخي أفاد منه مذهبه الحرِّي ؛ فتضافر العلل المستقلة هو ، في السياسة ، شرط الحرية .

كان لوك يعتقد أن القوانين والدساتير تتخلق باتفاق حر واعتسافي بين الإرادات . وقد أدخل مونتسكيو على دراسة التشريع ذلك المنهج الطبيعي الذي يعيد ربط الواقعات المتسلسلة على نحو يمكن معه ، بدءاً من واقعة أولى ومن موقف تاريخي معطى أو من بعض الشروط المادية ، لجميع تلك

---

(٤) جان باتيست ديبو : مؤرخ ودبلوماسي فرنسي (١٦٧٠ ـ ١٧٤٢) ، درس اللاهوت في باريس واضطلع بعدة مناصب كهنوتية عالية ، له كتابات متميزة في النقد الأدبي والفني ومنها **تأملات نقدية في الشعر والرسم** (١٧١٩) . أما كتابه **التاريخ النقدي لتاسيس المَلَكية الفرنسية في غاليا** فقد أصدره سنة ١٧٣٤ . «م» .

الواقعات أن تتداعى وأن تستتبع واحدتها الأخرى . وقد كان وفياً في هذا لروح عصره ، وبقدر ما كان تعقيد الموضوع يبيح له ذلك : ولهذا ابتدع ، إذا شئنا استخدام لغة لاحقة عليه ، ستاتيكا STATIQUE اجتماعية تكشف عن الاجتماع المتواقت للواقعات وعن شروط توازن القوى الاجتماعية في زمن بعينه ؛ وعلى هذا النحو ابتدع كوندياك ضرباً من ستاتيكا سيكولوجية ، مثلما ابتدع مخترعو السلسلات الطبيعية ستاتيكا بيولوجية . بيد أن مونتسكيو تغيب عنه فكرة الديناميكا الاجتماعية ، فكرة التعاقب التكويني للأشكال الاجتماعية كما نجدها لدى فيكو . ومن هنا كان الطابع الخاص لمذهبه الحرّي ؛ فليس مطلب الحرية عنده مطلباً كلياً للطبيعة البشرية ، وإنما هو بالأحرى توازن بين جميع القوى الاجتماعية التي لا تجوز التضحية بأية قوة منها : فحيثما نقصت قوة من هذه القوى ، وجدت ظاهرات تعويض ونيابة ؛ وعلى هذا النحو (ب ٢٤، ف١٦) ، فإن من شأن قانون ديني ، مثل هدنة الله(٥) في العصر الوسيط ، أن يعلق الحروب الأهلية ؛ كما أن من شأن الدنس الديني الذي يُعتقد في اليونان (ب ٢٤ ، ف ١٨) أنه يلطخ المجرم أن يوحي ، بصرف النظر عن كل ردع قانوني ، بفظاعة الجريمة .

---

(٥) هدنة الله : أيام في الأسبوع كان يحرم فيها القتال بموجب قرارات المجامع الكنسية في القرنين العاشر والحادي عشر . وتقابلها عند العرب الأيام أو الأشهر الحرم . «م» .

ثبت المراجع

MONTESQUIEU, *Œuvres complètes,* éd. LABOULAYE, 7 vol., Paris, 1875-1879; *Œuvres inédites,* Paris, 1892-1900; *Œuvres complètes,* éd. André MASSON, Paris, 1950-1955, 3 vol.; *Choix de textes avec introduction,* par ARCHAM-BAULT, Paris, 1910; *Cahiers inédits,* 1941.

Albert SOREL, *Montesquieu,* Paris, 1887.

BARCKAUSEN, *Montesquieu, ses idées et ses œuvres,* Paris, 1907.

J. DEDIEU, *Montesquieu,* Paris, 1913.

V. DELBOS, *La philosophie française,* 1919, p. 169-189.

E. CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^e^ siècle,* Paris, 1927.

C. E. VAUGHAN, *Studies in the history of political philosophy,* vol. I, chap. V, Manchester, 1925; 2^e^ éd., 1939.

H. SÉE, *L'évolution de la pensée politique en France au XVIII^e^ siècle,* Paris, 1925.

Maxime LEROY, *Histoire des idées sociales en France: I, De Montesquieu à Robespierre,* Paris, 1946.

Conférences organisées par la ville de Bordeaux à l'occasion du deuxième centenaire de l'*Esprit des Lois,* 1748-1948; Bordeaux, 1949 (neuf auteurs).

MIRKINE-GUETZÉVITCH, éd., *La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu,* Paris, 1952 (douze auteurs).

MONTESQUIEU, n^os^ 33-34 de la *Revue internationale de Philosophie,* Bruxelles, 1955.

L. ALTHUSSER, *Montesquieu, La politique et l'histoire,* Paris, 1959.

الفصل السابع
المرحلة الثانية (١٧٤٠ ـ ١٧٧٥)

فلسفة الذهن :
كونـــديـــاك

(١)
اعتبارات عامـــة

في السنوات الممتدة من ١٧٤٠ الى ١٧٧٥ توطدت وتطورت الأفكار الرئيسة للقرن الثامن عشر وسط مناظرات ومساجلات وحملات عنيفة اهتز لها لا العالم الصغير لأهل العلم فحسب،بل ثار لها أيضاً اهتمام المجتمع بأسره وشغف بها الناس ، وكثيراً ما استوجبت تدخل السلطات العامة ، المدنية والكهنوتية على حد سواء ، ضد الفلاسفة . وانما في تلك الحقبة نشر هيوم ومونتسكيو وكونديالك وديدرو ودالمبير وفولتير وروسو وآدم سميث وبوفون مؤلفاتهم الرئيسية .

لم يكن الفيلسوف في ذلك الزمن هو من يطلب المعرفة لذاتها ، وانما في المقام الأول عدو « الأحكام المسبقة » المعادية لسعادة بني الانسان ، وداعية « الأنوار » التي يُفترض بها أن تجدد الفكر والاخلاق العامة والخاصة . ذلك هو **التنوير** AUFKLÄRUNG ، كما يقول الالمان . ومن

العسير التصدي للأحكام المسبقة ، وعلى الأخص متى ما كانت من طبيعة اجتماعية واقتصادية ، ما لم يجر التصدي للأشخاص أو على الاقل للسلطات القائمة : ومن هنا كانت المقالات الانتقادية PAMPHLETS التي ألفت جزءاً لا يستهان به من الأدبيات الفلسفية لذلك العصر . وما كان لفلسفة كهذه من غناء عن النجاح ، فكانت تخاطب رأياً عاماً وتجاهد لأن تؤثر فيه أو حتى لتخلقه ؛ ومن ثم كان لزاماً عليها أن تنفض يدها من كل ذلك الأسلوب السكولائي أو المدرسي ، الذي كانت كثرة من كتاب عصر النهضة قد تخلت عنه ، وإن يكن كبار فلاسفة القرن السابع عشر قد عادوا يأخذون به : فالمطلوب دوماً مزيد من الوضوح ومزيد من الصفاء ، مع رسوخ الاقتناع المتفائل بأن فكر أي إنسان عادي يمكنه ، إذا ما أحسن تسييره ، أن ينفذ الى جميع الموضوعات التي تهم سعادة الانسان ، وبأن الموضوعات الغامضة والمستغلقة على الأفهام يمكن ويجب أن تهجر ، وبأن في هجرانها فائدة جلى .

لم يكن في هذا التحول أي جانب اصطناعي : فالفلسفة هي عاملة الحركة الاجتماعية الكبرى التي تعبر عنها ونتيجتها في آن معاً .

إنه لمن المثير للفضول أن نتتبع ، بدءاً من العصر الوسيط ، التغير التدريجي للأوساط الاجتماعية التي تكوّن فيها الفلاسفة ؛ فالصلة الوثيقة التي كانت الظروف عقدتها بين الفلسفة والطبقة الاكليريكية تراخت وتقطعت شيئاً بعد شيء ؛ وأمسى الفلاسفة ، بدءاً من القرن السادس عشر ، من الكتاب الأحرار ، من صغار النبلاء أو من الطبقة الثالثة بصفة عامة ، لا من الأساتذة كما من قبل ؛ وفي القرن السابع عشر ، حدث في أرجح الظن اتصال جديد باللاهوت ؛ بيد أنه كان اتصالاً ظاهرياً اكثر منه فعلياً ، بقدر ما يصح القول إن سبينوزا ، ولايبنتز ، وحتى مالبرانش ، أرادوا دمج اللاهوت بفلسفتهم اكثر مما أرادوا دمج الفلسفة باللاهوت : ولكن جميع هذه المذاهب تداعت وانهارت في القرن الثامن عشر وعُدَّت من قبيل « الرؤى » ليس إلا .

يومئذ تقدم الى مكانة الصدارة جيل بكامله من الفلاسفة ، ممن تلقوا تأهيلاً كلاسيكياً وعلمياً وانبتت كل آصرة لهم بالتقليد الجامعي ، فأنفذوا في العقول رويداً رويداً تصوراً جديداً للانسان والكون : هؤلاء الفلاسفة ينتمون بصفة عامة الى الطبقة الثالثة ، الى تلك البورجوازية التي ادركت حركتها الصاعدة ، التي كانت بدأت منذ زمن بعيد ، أوج ذراها ؛ فقد باتت صاحبة اليد الطولى في التجارة،وتغللت في أهم الوزارات ، وفرضت أفكارها وتصوراتها ورؤيتها للأشياء . كان روحها الوضعي ، غير الميال الى النظر والتأمل ، المتشبث بالنتائج العملية ، الراغب عن فصل العلوم عن الفنون التي تطبقها ، الواثق فيها وفي منهجها ، وانما النزيه والمستقيم في المسائل التي تمثل فيها الاستقامة شرط النجاح ، كان هذا الروح ينعكس لدى فلاسفة القرن الثامن عشر : شغفهم بأن يكونوا نافعين للناس ، المقترن بحرصهم على سمعتهم الخاصة ، والجد الثابت والمنهجي الذي أخذ مفكرون من أمثال فولتير وديدرو أنفسهم به ليذيعوا في الناس أفكارهم ، ورهابهم بكل ما في الكلمة من معنى من كل مذهب ومن كل لغة اختصاصية مسرفة ، ورغبتهم في نقل روح العلوم والصنائع الى الفلسفة : هذه أهم القَسَمات التي كانت تطالع قراء مؤلفاتهم الذين لا يحصى لهم عد والتي كانت العامل الحقيقي وراء ما أصابوه من شهرة .

(٢)
كونديلك : التحليل

ولد إتيين بونو دي كونديلك(١٧١٥ـ ١٧٨٠) في غرونوبل من أسرة من أهل القضاء : أراده ذووه كاهناً ، فأدخلوه مدرسة سان ـ سولبيس الاكليريكية : لكنه خرج منها سنة ١٧٤٠ عازفاً عن الكهنوت ، وعاش في باريس في عشرة فلاسفة من أمثال روسو وفونتنيل وديدرو . ونشر في عام ١٧٤٦ **محاولة في أصل المعارف البشرية** ESSAI SUR L'ORIGINE

DES CONNAISSANCES HUMAINES، وفي عام ١٧٤٩ **كتاب المذاهب** TRAITÉ DES SYSTÈMES (وقد أعيد طبعه عام ١٧٧١) ، وفي عام ١٧٥٤ **كتاب الاحساسات** TRAITÉ DES SENSATIONS (وقد أعيد طبعه عام ١٧٧٨) ، وفي عام ١٧٧٥ **كتاب الحيوانات** TRAITÉ DES ANIMAUX، وقد ضمنه **مقالة في وجود الله** DIS-SERTATION SUR L'EXISTENCE DE DIEU، وكان وضعها قبل عام ١٧٤٦ برسم اكاديمية برلين . وفي عام ١٧٥٨ صار مؤدباً لابن دوق بارما ، ومكث في بارما الى عام ١٧٦٧ ؛ وبعد أن قفل راجعاً إلى باريس ، اختلى عام ١٧٧٢ في قصر دي فلوكس ، حيث نشر **الدروس التعليمية** COURS D'ÉTUDE في ثلاثة عشر مجلداً (١٧٧٥) ، وقد ضمنها كتاباً في النحو والصرف ، وآخر في فن التفكير ، وآخر في فن الكتابة ، وتاريخاً للعصور القديمة ، وآخر للعصور الحديثة ؛ كما نشر بعد ذلك كتاب **في التجارة والحكومة منظوراً اليهما بالاضافة الى كل منهما** DU COM-MERCE ET DU GOUVERNEMENT CONSIDÉRÉS RE-LATIVEMENT L'UN À L'AUTRE (١٧٧٦). وبعد وفاته نشر له كتاب **المنطق** LOGIQUE (١٧٨٠) ، وكتاب **لغة الحساب** LAN-GUE DES CALCULS (١٧٩٨) .

ينتقد كوندياك المذاهب العقلانية للقرن السابق في نقطة انطلاقها بالذات . فقد درجت العادة على الاستناد الى « العقل » كما لو الى مجموعة من المبادىء اليقينية ، وكما لو أنه معطى لا يجوز بحال من الأحوال تجاوزه ؛ وآية ذلك أن هذا العقل تكوَّن فينا قبل كل تفكير : « حينما نشرع بالتفكير ، لا نتبين كيف أمكن للأفكار والمبادىء التي نجدها في أنفسنا أن تشق طريقها الينا » : وبدون أن يخامرنا أي شك فيها ، نطلق عليها اسم العقل ، اسم النور الطبيعي ، اسم المبادىء الفطرية ؛ وتلك هي غلطة الفلاسفة الكبرى : فهم لا يشتبهون بأن ثمة أفكاراً هي من صنع الذهن ، أو حتى لو اشتبهوا بذلك لوقفوا عاجزين عن اكتشاف طريقة تولدها .

والحال أن هذا الاكتشاف ليس مسألة حب استطلاع نظري محض (شأن النظريات الافلاطونية في أصل العقل) ؛ ذلك أن « أخطاءنا تتأتى من كون أفكارنا أسيء صنعها ...؛ والسبيل الوحيد الى تصحيحها هو إعادة صنعها من جديد » . ليس العقل إذن كتلة طبيعية يفترض بأصلها أن يبررها عن طريق تفسيرها ؛ وإنما هو نوع من بناء أو معمل ، يتيح التفكير الفلسفي إمكانية إعادة صنعه بأحسن مما صُنع عفوياً : وكل مستقبل الفكر رهن بهذا العمل .

إن هذه التمهيدات لا تستهدف لوك بأقل مما تستهدف ديكارت : فلئن وافق كوندياك لوك على نقطة أساسية ، وهي وجود أفكار معقدة ومركّبة من أفكار بسيطة ، فقد أخذ عليه افتراضه أنه « حالما تستقبل النفس أفكاراً عن طريق الحواس ، يسعها **حسب رغبتها** أن تكررها وتؤالف فيما بينها وتوحدها ، وأن تصنع منها ضروباً شتى من المعاني المركّبة . لكن من الثابت أننا نستشعر في الطفولة أحاسيس قبل زمن طويل من استخلاصنا منها أفكاراً » . يبقى إذن أن يبيِّن كيف ولماذا تتكون تلك الأفكار المركّبة ومتى تكون مشروعة . وعلى هذا ، فإن قوام التحليل الكوندياكي وصف الأفعال ، أو العمليات التي بها نكوِّن الأفكار : فإن تكن الرياضيات هي موضوع البحث ، مثلاً ، فإن كوندياك يتخذ لنفسه في **لغة الحساب** قاعدة يلتزم بموجبها بألا يدخل من الخارج أي تعريف أو أي مبدأ ، وبأن يستولد جميع الحقائق من عملية الحساب .

ربما لم يبتعد كوندياك كل ذلك البعد الذي يتوهمه عن ديكارت في كتابه **قواعد تدبير العقل** ، ديكارت الذي كان يتحرى هو الآخر في خاصيات « الطبائع البسيطة » عن علة اجتماعها في طبائع مركّبة : وكل ما هناك أن **البسيط** عند كوندياك يختلف جد الاختلاف عن البسيط الديكارتي : فهو يقصد به « أبسط الأفكار التي تنقلها الينا الحواس » ، ضرباً من مادة جامدة بالنسبة الى الذهن الذي سيتولى التركيب فيما بينها ؛ وطبيعتها الباطنة عديمة الأهمية الى حد أستطيع معه أن أرى أزرق ما يراه الآخرون

أخضر ، بدون الوقوع في أي لبس ، إذا اتفقنا فقط على أن نسمي لون المروج أخضر .

إن الفكرة البسيطة ، مع العلامة الثابتة المرتبطة بها ، هي عنصر لا يستدعي ولا يتطلب ، بحكم طبيعته بالذات وبصرف النظر عن التجربة والاستعمال ، أي ارتباط بفكرة أخرى بعينها : فتطور الفكر سيتم بفضل تنوع الارتباطات التي سنقيمها طبقاً للنفع والفائدة . يقول كوندياك في **محاولة في أصل المعارف البشرية** : « ما من شيء إلا ويساعدنا على التفكير » ، ولب الأمر أن نعرف كيف « نكوِّن تلك الارتباطات طبقاً للهدف الذي ننشد وللظروف التي نوجد فيها » . لهذا يتعين أن نضاعف من نقاط الارتباط مع العالم الخارجي ؛ والتأمل الداخلي منهج رديء للتفلسف : فليس من الضروري « اتخاذ الحيطة ، نظير ما يفعل بعض الفلاسفة ، بالاختلاء في صوامع أو بالانزواء في كهف ... فحتى لو لذنا بالظلام ، فإن أقل نأمة أو أدنى بصيص من الضوء كافٍ لإلهائنا .. لكني لو أعملت فكري في أثناء النهار ووسط الضجيج في موضوع ما ، فإن انقطاع النور أو الصوت على حين غرة سيكون كافياً لإلهائي[1] » ؛ وكل ذلك لا يمثل في الحقيقة سوى عقبات لا يعتد بها « حتى إن العادة ستكون كافية وحدها لتكون لنا خير معوان عليها » . وذلك هو أتم نقيض يمكن تصوره لخلوة المعاينة الصوفية ولوحدة التأمل الديكارتي : فالاختراع الداخلي أقل وساعة واكثر ضيقاً من الواقع ؛ كتب كوندياك يقول بصدد إصلاح غليليو : « حالما لا نعود نبحث عن الطبيعة في مخيلتنا ، لا يعود للدرس الذي عقدنا النية عليه من حدود ؛ فهو يشمل الكون قاطبة ، وبذلك لا تعود الفلسفة علم إنسان يتأمل مغمض العينين ؛ وإنما ميدانها الفنون كافة »[2]

---

(١) **محاولة في اصل المعارف البشرية** ، القسم ٢ ، الباب ٢ ، الفصل ٣ ، الفقرة ٣٧ .
(٢) **التاريخ الحديث** HISTOIRE MODERNE ، الباب الثاني ، الفصل الثاني عشر .

إن مشكلة أصل الأفكار ، المطابقة لمشكلة المنهج ، تكمن في اكتشاف تجربة أولى ، اكيدة لا ريب فيها ، قابلة لأن نرى فيها حسياً مصدر معرفتنا ومادتها وعملها وأدواتها ؛ هذه التجربة العينية والتامة ، التي لا يعدو باقي المعرفة كله أن يكون تكراراً لامتناهياً لها ، هي ارتباط الأفكار بعلامات اللغة ، وعن هذا السبيل ارتباط الأفكار فيما بينها . وعيب المعرفة الوحيد في نظر كوندياك هو أنه ليس بين العلامات والأفكار ذلك التطابق الأمثل الذي نلقاه في الهندسة حيث يتعين معنى كل لفظة بصورة واضحة دقيقة ثابتة لا تتغير . ولتدارك ذلك العيب ينبغي أن نضع أنفسنا في وضع إنسان نفرض أن الله خلقه بأعضاء نامية ومتطورة الى حد يمكنه معه ، من اللحظة الأولى ، أن يستخدم عقله أكمل استخدام وأمثله ؛ فمثل هذا الانسان لن يخترع في هذه الحال من علامات إلا بقدر ما ستخالجه أحاسيس جديدة وستراوده تفكرات جديدة ؛ وسيؤالف بين أفكاره الأولى وسيركّبها تبعاً للظروف التي سيجد نفسه فيها ؛ وسيثبّت كل مجموعة باسم خاص ؛ وعندما سيخطر له أن يقارن بين معنيين مركّبين (وذلك هو قوام المعرفة) ، فسيكون في مستطاعه بسهولة أن يحللهما .

لنلاحظ أن انسان « **المحاولة في أصول المعرفة البشرية** » هذا يشبه الى حد لافت للنظر آدم الفردوس الأرضي ، وهدف الفلسفة أصلاً أن تضعنا في حالة من البراءة الفكرية ، في منجى من الأحكام المسبقة والتقاليد .

في كتاب **المنطق** تتبدل اللغة قليلاً : فالمطلوب الاهتداء إلى المنهج الذي اتبعه الفكر بلا دراية منه ، عندما أرغمتنا الحاجة على تطوير معارفنا ؛ والمطلوب بعد أن نكون تأملنا في هذا المنهج ، أي بعد أن نكون تحولنا عن تبصر وترو نحو العفوية الطبيعية ، أن نتآلف أقصى التآلف معه بحيث نعود الى ممارسته بدون أن نفكر فيه ، بمثل العفوية التي فعلنا بها ذلك أول الأمر . وتنطوي هذه النظرة على نوع من التفاؤل يتبدى لنا معه النظام المنهجي لا على إنه إنجاز إرادي ، بل على أنه انفراج يعود بنا الأدراج

الى المسار الطبيعي والابتدائي لفكرنا : فليس عليَّ أن أبني اصطناعياً نموذجاً لكلٍ حسن التنظيم ، لأنني ألفاه متحققاً سلفاً ؛ وبالفعل ، إن كل انسان يحوز ، في دائرة الأشياء الاعتيادية المناظرة لحاجات محددة ، معارف حسنة التنظيم ، وذلك لسبب بسيط ، وهو أنه لم يحكم في الأشياء إلا بموجب نظام حاجاته بالذات ولأنه قصر حكمه على علاقات الأشياء بشخصه بدون أن يمضي الى لب الماهيات:فالنظام العقلي مشدود من باطنه كما لو بأمر من عناية إلهية بنظام وجداني ؛ والنظام الذي يتعين علينا أن ندرس به الأشياء رهن بالنظام الذي تشبع الأشياء به حاجاتنا .

إن المنهج التركيبي ، أي المنهج الذي يرتكز في تقدمه على التعاريف والاستنتاجات ، والذي يعتقد الفلاسفة (عن خطأ) أنهم يقتبسونه من الهندسيين ، هو إذن أسوأ المناهج ؛ فالتعريف لدى مفكر مثل كوندياك ليس له من مرتكز مكين ؛ وهو لا يمكن إلا أن يكون اعتسافياً ، وإلا فإنه يختلط بالتحليل : وكل فكرة (وكوندياك يتبع هنا لوك) إما أن تكون بسيطة ، وعندئذ لا تكون قابلة للتعريف ، وإما أن تكون مركَّبة ، وعندئذ فإن التحليل وحده هو الذي يستطيع أن يبين مما رُكِّبت وكيف ركبت : والتعريف ، إذا لم يعين المعنى البسيط لكلمة ، يكون انتماؤه الى مذاهب تدعي أنها تمسك بماهية الأشياء : وهذا معناه أنه دوماً يخفق .

أما التحليل فينطلق ، على العكس من ذلك ، من المعطى ، ويلزمه فلا يبارحه ؛ وقوام التحليل أن ينطلق من كل مختلط لينفذ بالتتابع وعلى انفراد الى تفاصيله ، بادئاً بأهم النقاط التي تبرز للعيان من تلقاء نفسها ، ومنتقلاً بعد ذلك الى النقاط المتوسطة ، ليتحصل له في نهاية المطاف إدراك متواقت ومتمايز ؛ أي أن التحليل قوامه ، بمختصر الكلام ، الانتقال من إدراك متواقت ومختلط الى إدراك متواقت ومتمايز لهذا الكل عينه بوساطة الإدراك المتتابع لتفاصيله : فهو عبارة عن حركة تفكيك وإعادة تركيب . وهذا هو المسلك عينه الذي نسلكه في العادة في إدراكنا لمنظر طبيعي مجهول عندما يغدو شيئاً بعد شيء مألوفاً لدينا : وعلى هذا النحو ينبغي أن يكون مسلكنا

في العلـوم كافـة . فليس لدى كـونديـاك أي تولـد عقلي متعـاقب ÉPIGÉNÈSE : فكل شيء معطى لنا IN NUCE[٣] .

إن مراعاة هذا المنهج تكفي ، كما يبيِّن لنا ذلك **كتاب المذاهب** ، لكشف عيوب المذاهب الكبرى للقرن السابق : فهذه المذاهب المزعومة تبني تركيبياً على مبادىء مزعومة ، اعتسافية تماماً في الواقع ؛ ونابض هذه المذاهب هو مبدأ ديكارت ومالبرانش القائل إننا نستطيع أن نسند الى الشيء ما نراه متضمَّناً في فكرته الواضحة والمتميزة : وهو مبدأ غير قابل للتطبيق ، إذ كيف لنا أن نكون على ثقة من أن أفكارنا هي أفكار أشياء تامة ؟ ففكرة الامتداد الواحدة ، أليست هي لدى ديكارت فكرة جوهر ، ولدى سبينوزا فكرة محمول،ولدى لايبنتز فكرة شيء ناقص؟ إن الاعتماد على البداهة ، أو على الفطرية ، ليس له إذن ما يبرره . وليست الطبيعيات الديكارتية بأكثر توفيقاً عندما تتحرى عن مبادئها في فروض حول البنية الآلية للأشياء ؛ فالفكر لا يستطيع أن يضرب على غير هدى وهو يتخيل تلك الفروض ، إلا أن نعتقد ـ وهو اعتقاد خاطىء ـ أننا نعرف الطبيعة معرفة كافية لنستوفي الفروض كلها .

إن كونديلك لا يدين الروح المذهبية بحد ذاتها : فالمذهب هو ، في رأيه ، « ترتيب مختلف أجزاء فن من الفنون أو علم من العلوم في نظام تتساند فيه جميعها بالتبادل ، وتكون فيه الأجزاء الأخيرة قابلة للتفسير بالأولى التي هي المبادىء » . على أنه لا بد أن تكون هذه المبادىء ظاهرات معروفة جيداً : وهذا ما يحدث في طبيعيات نيوتن التي هي ، في نظر كونديلك ، النموذج المكتمل للمنهج : فهو يبين كيف أن ظاهرة معروفة ، هي الجاذبية ، تولِّد ظاهرات معروفة بدورها ، هي المد والجزر ، وحركات الكواكب السيارة . وما يكيل كونديلك له الثناء هنا هو المكتسب النهائي والتقدمي لمثل هذا المذهب ؛ فالجاذبية ستبقى يقينية بصفتها حقيقة

---

(٣) باللاتينية في النص : في نواته . «م» .

واقعة ، وستواصل كونها مبدأ الظاهرات التي عللتها لمرة واحدة : فاكتشاف واقعات تكون غير قابلة للإرجاع اليها لا ينال منها . وانما مذهب من هذا القبيل أخذ كونديا على عاتقه تحقيقه في الميتافيزيقا .

(٣)

كونديا (تتمة) :

كتاب الاحساسات

إن كتاب **الإحساسات** هو تطبيق لتلك الدعوى في أصل الأفكار ولذلك المنهج ، وهو بمثابة شهادة موثوقة على شموليتهما . وبالفعل ، ثمة فئة بكاملها من الأفكار لم يبين لوك أصلها وبدا أن كونديا نفسه ، في **المحاولة في أصل المعارف البشرية** (١٧٤٦) ، قد عزف بصمته بالذات عن تحليلها : تلك هي الأفكار التي سماها لوك الأفكار التفكيرية ، أي أفكار مَلَكات النفس ، من إحساس وخيال وذاكرة وحكم واستدلال. والتوجيهات التي كان أعطاها كونديا في **المحاولة في أصل المعارف البشرية** لإرجاع الخيال والذاكرة الى ترابط من الأفكار (وهو وصف بات تقليدياً منذ ديكارت ومالبرانش) لا تمنع أنه يعتبر التجريد والحكم عمليتين غير قابلتين للإرجاع . وفي **كتاب الإحساسات** يتابع ، على العكس ، منهجه الى النهاية ، فيبيِّن أنه لا وجود لأي عملية في النفس لا تكون إحساساً محوَّلاً . وربما كان ديدرو هو من أوحى إليه بهذا التقدم ، إذ أوضح في **رسالة العميان** (١٧٤٩) الالتباس الذي تنطوي عليه **المحاولة في أصل المعارف البشرية** من حيث أنها لا تسمح بتحاشي مثالية بركلي[٤] .

---

(٤) انظر جورج لوروا : **علم النفس عند كونديا** LA PSYCHOLOGIE DE CONDILLAC ، الفصل الثالث .

يعود كونديلاك في وقت لاحق ، في كتابه عن **المنطق** (القسم الثاني ، الفصل الثامن) ، الى تمحيص معنى هذه الدعوى المشهورة ،فيشرح لنا ان **كتاب الإحساسات** قابل بتمامه للتشبيه بحل معادلة تتقدم من هوية الى هوية لتستخلص المجهول : **فالتحويل** المقصود هنا لا يختص إذن بمعطى سيكولوجي قابل للمشاهدة ولا يدل على ملاحظة داخلية لتطور ما ؛ وانما هو تحويل بالمعنى الجبري ALGÉBRIQUE للكلمة : فلدينا حدود معلومة هي ملكاتنا المختلفة : الانتباه ، المقارنة ، الحكم ، الإحساس ، الخ ... ؛ ومجهول واحد هو أصل هذه الملكات وتولدها ؛ ومن ثم نثبت أن الإحساس هو أصل سائر الملكات الأخرى ، لأنه يخالطها جميعها ، وذلك ما دامت التغيرات التي يمرّ بها تحدِث سائر التغيرات الأخرى : والملاحظة السيكولوجية تفيد في وضع معاليم المسألة ؛ ولا تفيد إطلاقاً ، على الأقل طبقاً لنية الكاتب ، في حل المسألة ذاتها . وربما كان وضوح هذه المقارنة ظاهرياً اكثر منه فعلياً : إذ كيف السبيل إلى تشبيه الإحساس بمتغير جبري ، وإلى تشبيه ملكة أخرى ، ولتكن الانتباه مثلاً ، بقيمة محددة لهذا المتغير؟ الواقع أن الإحساس هو بالأحرى شخصية مسرحية قابلة لأن تسمى بأسماء مختلفة تبعاً للمظاهر التي تتبدى بها للعيان .

كان لزاماً على كونديلاك ، كيما يبرهن برهاناً صارماً على دعواه ، أن يدلل على أن كل إحساس ، كائناً ما كان ، يكفي لتوليد الملكات جميعها : وهذا ما ساقه الى فرضية التمثال الذي عزا إليه على انفراد وبالتعاقب كل حاسة من الحواس ، وبادىء ذي بدء الحاسة التي تعد أدناها جميعاً ، أي الشم : والحال أن كونديلاك يدعي أنه يثبت بذلك أنه لو وجد انسان مقصورة حواسه على الشم وحده ، لكان لفهمه من الملكات بقدر ما كان سيكون له منها فيما لو اجتمعت لديه الحواس الخمس . وهذا التكافؤ بين أية حاسة من الحواس الخمس مع أية حاسة أخرى من منظور توليد الملكات هو دعوى كونديلاك الرئيسة . وقد كان من شواغل عصره الذائعة السعي الى تحديد مساهمة كل حاسة من الحواس في أداء الذهن لوظائفه .

وقد عمم كوندياك هذه المسألة وأعطاها حلاً جذرياً ، بقوله بتكافؤ الحواس جميعاً .

لكن اذا كان كل إحساس يشتمل على الملكات كافة ، فليس صحيحاً إذن ، كما كان جاء في **المحاولة في أصل المعارف البشرية** لعام ١٧٤٦ ، أن العقل شرطه ترابط الأفكار والعلامات . فجميع الملكات الذهنية سابقة على استخدام العلامات : هذه واحدة من أهم نتائج **كتاب الإحساسات** ؛ ولكن يبقى صحيحاً أن وجودها يكون في طور أدنى . لنأخذ مثلاً العدد . فقبل العلامات لا نستطيع أن ندرك أكثر من موضوعات ثلاثة ، وإنما « فن العلامات هو الذي علمنا كيف نمضي في الاستكشاف الى أبعد من ذلك » . وبصفة عامة ، إن الملكات التي تبدو أعلى من ذلك الطور الابتدائي « ما هي إلا تلك الملكات عينها التي تصيب حظاً أكبر من النمو والتطور بانطباقها على عدد كبير من الموضوعات » . ودور العلامات أن تتيح إمكانية هذا التوسع . وعلى هذا قد يكون مباحاً لنا أن نقول إن **كتاب الإحساسات** يعطي تفاضليات الملكات التي ستتيح العلامات امكانية تكاملها : وبذلك تكون مسألة الذهن قد حُلّت بأدنى التكاليف ، بالاستناد الى الإحساسات والعلامات .

من هنا كان الطابع المعروق والقاحل **لكتاب الإحساسات** : فهو كتاب في التحليل ، لا في علم النفس . فلنرَ إذن ما الملكات التي ستتولد لدى إنسان مقصورة حواسه على الشم . علينا باديء الأمر أن نستوعب أهمية هذه الفرضية : فعند الإحساس الأول لا يكون من وجود في وعي التمثال إلا لشيء واحد ، هو الرائحة ، رائحة وردة مثلاً ؛ ولا يكون ثمة وجود لشيء في ذلك الطور سوى شعور برائحة وردة ؛ فالتمثال يكون بتمامه هذه الرائحة ؛ إنه يصير رائحة وردة ، مثلما سيصير بعد هنيهة من الزمن رائحة ياسمين ، ثم رائحة قرنفل . لنفرض أنه وجد فيه إحساس واحد دون سائر الإحساسات : فذلك هو الانتباه . ولا ينقطع الإحساس بالرائحة إذا انقطع الجسم المولِّد للرائحة عن التأثير في عضو الشم ؛ ولنفرض أنه ،

مع بقاء الإحساس ، تولدت رائحة جديدة : فبقاء الإحساس سيكون هو الذاكرة . وإذا انتبه التمثال للإحساس الحالي وللإحساس السابق ، كان هذا ألانتباه المزدوج هو المقارنة ؛ وإذا أدرك عندئذ تشابهات وفروقاً ، كان الحكم ؛ واذا تكررت المقارنة وتكرر الحكم مرات عدة ، كان التفكير ؛ وإذا تذكر التمثال إحساساً لاذاً وهو يستشعر إحساساً مؤلماً ، كان هذا التذكر أعظم قوة ، وكان هو الخيال : والفهم هو جملة الملكات المتولدة على هذا النحو .

إن كل إحساس هو بالضرورة لاذ أو مؤلم : فلا وجود لأحاسيس لا هي بلاذة ولا بمؤلمة ؛ ومن هذه الصفة ، المتضافرة مع ملكات الفهم ، ستولد ملكات الارادة : فتذكر رائحة لاذة ، اذا حدث في لحظة يكون فيها التمثال واقعاً تحت تأثير إحساس مؤلم ، يكون حاجة ، والميل الذي ينشأ عنه يكون شهوة ؛ وإذا تسلطت الشهوة ، كان الهوى ؛ وعلى هذا النحو يتولد الحب والكره ، الرجاء والخوف . ومتى حصل التمثال على موضوع شهوته ، ومتى ولَّدت تجربة الشهوة المشبعة عادة الحكم بأنه لن يصادف أية عقبة في سبيل شهواته ، ولَّدت الشهوةُ الإرادةَ ، إذ ما الإرادة إلا شهوة مصحوبة بفكرة أن الموضوع المشتهى هو في متناول قدرتنا .

أخيراً ، إن التمثال ، المقصور على هذا النحو على حاسة الشم ، يملك المقدرة على تجريد الأفكار وتعميمها ، كأن يعتبر ، مثلاً ، اللذة مشتركة بين عدة أحوال ؛ وعلى هذا فإنه حاصل على فكرة العدد لأنه يميز الحالات التي يمر بها ؛ وهو حاصل على فكرة الممكن لأنه يعلم أنه يستطيع ألا يبقى هو الرائحة التي هو إياها حالياً وأن يعود ما كان من قبل ؛ وهو حاصل على فكرة الزمان لأنه حاصل ، بحكم علمه بأن الإحساس ينوب منابه إحساس آخر ، على فكرة التعاقب ؛ وهو حاصل أخيراً على فكرة الإنية ، إذ ما الإنية إلا جملة الإحساسات التي يستشعرها والتي يتذكرها . وبكلمة واحدة ، إن التمثال المقصور على حاسة الشم يحوز الملكات كافة ، وبديهي أن ذلك هو أيضاً حال التمثال المقصور على أية حاسة أخرى .

لكن هنا نصل إلى نتيجة لها وجهها من الغرابة : فالتمثال يحوز ملكاته كافة ؛ فهو يستدل ، ويشتهي ، ويريد ، بدون أن يعلم مع ذلك أن العالم الخارجي موجود ، بل بدون أن يعلم أن جسمه بالذات موجود . فهل ينطوي هذا العلم إذن على معرفة غير قابلة للإرجاع الى الإحساسات ؟

هنا ينبغي التمييز بين مسألتين : الأولى كانت على كل لسان يوم كتب كوندياك كتابه (وهي المسألة المشهورة التي وضعها مولينو) : كيف ندرك المقادير والمسافات ؟ والثانية من وضع كوندياك نفسه : كيف نعرف أن ثمة شيئاً خارجاً عنا ؟

معلوم كيف أنه لما طرح مولينو على لوك المسألة : هل يمكن للأكمه الذي استعاد النظر أن يميز حالاً بالبصر بين كرة ومكعب كان يميز بينهما باللمس ؟ اتفق معه لوك على الجواب بالسلب . وذلك ايضاً كان ، كما رأينا ، رأي بركلي ؛ بيد أن هذا الأخير غالى في تعميم المسألة فقال إن المقادير والمسافات لا تتحصل حتى للبعيد النظر ، وكل ما هنالك أن البصر يوحي له بها إيحاء . وكان الطبيب تشيسلدن قد نشر في **المحاضر الفلسفية للجمعية الملكية** PHILOSOPHICAL TRANSAC - TIONS OF THE ROYAL SOCIETY ، في عام ١٧٢٨ ، تقريراً عن حالة صبي في الرابعة عشرة من العمر استأصل له سادة عدستي العينين : وكان التقرير عن هذه الحالة الشهيرة يؤيد رأي لوك وبركلي بكل نقاطه : فقد راح الصبي يقول إن الأشياء « تلمس » عينيه ، وما كان يفهم كيف يمكن للعينين أن تحكما في نِسَب المقادير ما دام الشيء الذي بحجم الإبهام يبدو له ، إذا قُرِّب من عينيه ، كبيراً بحجم الغرفة . وقد أيد فولتير في كتابه **فلسفة نيوتن** PHILOSOPHIE DE NEWTON (١٧٤١) رأي بركلي وأذاعه ، مع تجربة تشيسلدن ، بين الناس . وهكذا انتشر رأي مفاده أن الإدراك البصري للمقادير والمسافات إدراك مستفاد ، وأن اللمس وحده يدركها إدراكاً مباشراً .

من كل هذه الأدبيات لم يكن كوندياك يعرف ، يوم كتب **المحاولة** في

أصل المعارف البشرية (١٧٤٦) ، سوى أعمال لوك وفولتير ؛ والحق أنه لم يكن قارئاً نهماً (لقد أقر بقوله (الفقرة ٤٣) إنه حرر **المحاولة** بتمامها بدون أن يكون قرأ بيكون) . وكان بطبيعة الحال معادياً لمعنى الإدراك المستفاد ، لأن هذا المعنى يفترض ما كان كونديياك أقل استعداداً للتسليم به ، أي أحكاماً لاواعية : فمن المحال أن تدلف إلى وعينا الأحكام المزعومة التي تربط البصر باللمس ؛ ومن ثم يخلص الى الاستنتاج بلهجة ظافرة : « فهي غير موجودة إذن » . يقول : « يكفيني أن أولئك الذين سيريدون أن يفتحوا عيونهم يقرون بأنهم يدركون ولو إدراكاً أولياً مبهماً الضوء واللون والامتداد والمقادير، الخ . ولا أذهب الى أبعد من ذلك لأنني هنا أبدأ بتحصيل معرفة بديهية » . ويبدي بصدد أكمه تشيسلدن هذه الملاحظة الانتقادية التي غالباً مـا رُدِّدت من بعده : إن أحكامه تأتي لا من غياب إدراكات مستفادة ، وإنما من نقص مران العين .

بين **المحاولة في أصل المعارف البشرية** وبيـن **كتاب الإحساسات**

نشر ديدرو في سنة ١٧٤٩ **رسالة عن العميان برسم من يبصرون** . وقد عاد فيها الى مسـألة مولينو وأورد بصددها الرأيين المتعارضين لكل من لوك وكونديياك ؛ ولم تبد له تجربة تشيسلدن مقنعة أكثر مما بدت لكونديياك ، بسبب الاضطرابات التي أحدثتها العملية في عضو سريع العطب كالعين ؛ ولم يبدُ له مؤكداً أيضاً أن الفتى الذي أجريت له العملية أهل لفهم الأسئلة المطروحة . وتنطوي المسألة في نظره على نقطتين متمايزتين : هل كان في مستطاع الفتى أن يميز من فوره الأشياء واحدها من الآخر ؟ واذا كان ذلك في مستطاعه ، فهل كان في مستطاعه أيضاً أن يتعرف بالبصر الأشياء التي كان يعرفها من قبل باللمس ؟ فعن المسألة الأولى لفت ديدرو الانتباه الى الكثرة اللامتناهية من الدقائق التي يمكن أن تراها عين متمرسة والتي قد تغيب عن العين غير المتمرسة ؛ والمشهد البصري بحد ذاته مؤلَّف من أحاسيس مختلطة ، والمفروض بتجربة تطابق اللمس والبصر أن تفيد كثيراً في تحسين معرفتنا ؛ ومع ذلك لا يسلم

ديدرو بأن البصر يتوقف بصورة أساسية على اللمس ، ويذهب الى أن البصر قادر على إدراك تفاصيل في منتهى الدقة بدون معونة اللمس . أما عن المسألة الثانية ، فيعتقد ديدرو أن أجوبة الأشخاص ستكون مختلفة جد الاختلاف تبعاً لمقدرتهم الفكرية ؛ إذ أن الأمر يستوجب مقارنة بين الإدراكات البصرية الجديدة وبين الإدراكات اللمسية ، وبالتالي مجهوداً عقلياً معيناً ؛ ولكن حتى لو كان الأعمى الذي أبصر بعد إجراء العملية قادراً على التمييز بين شكلين بسيطين مثل المربع والدائرة ، فإن التفكير لن يقدر أن يعطيه إلا عدم يقين بصدد ذلك التطابق ، ناهيك عن أنه لن يكون قادراً على تمييز أشياء أكثر تعقيداً من تلك الأشكال الهندسية البسيطة .

يعود كوندياك الى تناول المشكلة سنة ١٧٥٤ في **كتاب الإحساسات** : فيرجع عن رأيه ،ويحكم للوك ، وانما الى حد ما فحسب ؛ ويميز ، وقد تأثر في أغلب الظن بتأملات ديدرو ، بين الإدراك البصري الأولي ، المختلط ، حيث تكون الموضوعات بدون حدود واضحة ، وبين إدراكنا الفعلي لموضوعات متميزة وواقعة على بعد معلوم ؛ ومرد هذه النتيجة الى تحليل ضروري ، يُجرى على اللمس ، وفي ميسوره وحده أن يميز ما هو مختلط في الإدراك البصري . إذن فاللمس هو الذي يتعرف بادىء ذي بدء الصور والاشكال ، ثم يدركها البصر بفضل علاقاته باللمس تحديداً . لكن الإحساس المجوَّد على هذا النحو يكفي ذاته بذاته ، ولا يكون عليه ، كما الحال لدى بركلي ، أن يشف عن الإحساسات اللمسية التي استعان بها ؛ فليس في الإحساس المجوَّد شيء ما كان من قبل في الإحساس الأولي ؛ فما ان يفتح التمثال عينيه « حتى يبصر الأشياء عينها التي نبصرها نحن ، ولكن بدون أن تكون له أفكار عنها » ؛ إنه يراها ، لكنه لا يلاحظها ، لأنه لم يحللها .

عن مسألة معرفة العالم الخارجي تقلب كونديياك ايضاً في رأيه : ففي الطبعة الاولى من **كتاب الإحساسات** (١٧٥٤) عزاها الى تقارن الإحساسات اللمسية ؛ فعندما يحس التمثال في آن واحد بالحرارة في

إحدى ذراعيه ، وبالبرودة في ذراعه الأخرى ، وبالوجع في رأسه ، الخ ، فمن المتعذر أن يدرك هذه الإحساسات متمايزة بعضها عن بعض ، اذا لم تكن متخارجة واحدها بالنسبة الى الآخر ؛ وعلى هذا تكون معرفة الخارجية مستقلة عن الحركة . لكنه أقر في الطبعة الثانية (١٧٧٨) أن إحساسات لمسية بمثل ذلك الإبهام يمكن أن تتواقت بدون أن تمتد ، وأن معنى الخارجية لا يمكن أن يتولد بدون الحركة ؛ وهو ينشأ عندما توقف مقاومة الأجسام الصلبة حركة جسمنا ؛ وبالفعل ، تفترض الصلابة شيئين متنافيين ، ولا يمكن الإحساس بها إلا في هذين الشيئين . فإذا كان الجسم الصلب المعني جسماً من خارج جسمنا ، فلن يكون هناك إلا تماس ، ولكن اذا كان جسمنا الخاص هو ما نلمسه ، فسيكون هناك تماس في الجزء الذي يَلمس وفي الجزء الذي يُلمس في وقت واحد ؛ وبذلك نتعرف جسمنا باعتباره جسمنا ومتميزاً عن الأجسام الأخرى . وأخيراً ، إن إحساس اللمس ، المقترن بالإحساسات الأخرى ، هو الذي يبدأ بالايحاء للتمثال بأن الروائح والأصوات والألوان ليست مجرد أحوال أو تغيرات مباطنة له ، ولكنها صادرة عن أشياء خارجية : فالتجربة التي تجعلنا نعزو هذه الإحساسات الى الأشياء هي تجربة تباين الشدة التي تحدث في هذه الأشياء تبعاً لتنائيها أو تدانيها . وهكذا نرجع أحكام الخارجية الى إحساسات لا غير .

(٤)

كوندياك (تتمة) :

العلم لغة حسنة البناء

يتضمن الإحساس ملكاتنا كافة . واستخدام العلامات يمدها ويوسعها : فليس ما بين التحليل واللغة تشابه فحسب ، بل كذلك تماثل حالما يشاء التحليل أن يطور نفسه ويتقدم . وهنا أيضاً يعطي كوندياك

الطبيعة دوراً كبيراً ؛ فاللغة الدارجة ، العفوية ، هي الأداة التحليلية الفضلى ؛ وما زاد الفلاسفة ، بلغتهم الاختصاصية ، على أن زرعوا البلبلة : « ما كان أحد يتساءل قبلهم هل يعني **الجوهر** شيئاً آخر غير **ما هو كائن تحت**[٥] ، وهل يعني **التفكير** شيئاً آخر سوى **الوزن**[٦] **والموازنة والمقارنة** »[٧] . واقعة حسية أو عملية عينية : هذا كل ما يمكن لألفاظ اللغة أن تدل عليه شرعاً .

خير وسيلة إذن للتقدم بالتحليل هي « لغة حسنة البناء » . وهذا ما شاء كونديلاك فعله في مؤلَّفه الناقص المنشور بعد وفاته ، **لغة الحساب** : فهذه اللغة هي ، بحسب مبدئه القائل إن العلم ليس إلا لغة حسنة البناء ، الرياضيات نفسها . إنه ينطلق من المنهج « الطبيعي » للحساب ، أي العد بالأصابع ، ويأخذ على عاتقه أن يبرهن أن سائر المناهج الأخرى ما هي إلا تحويلات لذلك المنهج الأول ؛ فالتقدم يكون عن طريق إبدال الأصابع بعلامات أخرى ، علماً بأن العلامة يتم اختيارها بحيث يمكن للحساب، المبسَّط أكثر فأكثر ، أن يتوغل الى أبعد فأبعد . ويصف كونديلاك هذا التوسع التدريجي على النحو التالي : « من الواضح أن الوسائل التي وفرتها لنا الطبيعة يفترض فيها ، باعتبارها أولى الوسائل التي عُرفت ، أن تتأدى بالضرورة الى جميع الوسائل التي جرى اختراعها ، وهذا اذا أجرينا استدلالاتنا لنهتدي الى تلك التي لا نعرفها بعد بالطريقة عينها التي أجريناها بها لنهتدي الى تلك التي نعرفها . غير أن ما قد يوقفنا هو أننا على قدر كافٍ من الجهل أو من الغرور كيما نغتر ونعجب بأنفسنا ، وعلى الأخص كيما نرغب في الإيحاء للآخرين بأننا نصل الى الاكتشافات

---

(٥) الجوهر بالفرنسية SUBSTANCE ، وهو مشتق من اللاتينية SUBSTARE ، اي وقف STARE تحت SUB . «م» .

(٦) فكَّر بالفرنسية PENSER مشتق من اللاتينية PENSARE اي وزن . «م» .

(٧) **المنطق** ، ق ٢ ، ف ٢ .

بمجاوزتنا مسافات شاسعة ، مع أنه كان ينبغي ، لو أوتينا قدر اكبر من الحصافة ، أن نتواضع ونعتقد ونجعل غيرنا يعتقد معنا أن ذهننا لا يجاوز شيئاً أبداً ... إن المنهج هو الذي يخترع مثلما ان المقراب هو الذي يكتشف » (ك١، فـ١٦). والتحليل إقرار بالتواضع : فهو يعلِّمنا أن المناهج الاكثر رهافة وسمواً هي صور من المناهج الأكثر بساطة ، وأنه من الممكن الانتقال بأي ذهن من هذه الى تلك ، وأن منهج العرض أخيراً مطابق لمنهج الاختراع .

إن هذا اتجاه للفكر سوف نراه يتطور ، في فرنسا وايطاليا بوجه خاص ، وصولاً الى مطالع القرن التاسع عشر ، لدى أولئك الذين سموا بالايديولوجيين . وقد كان يبدو لكوندياك أن تطبيق التحليل على الميتافيزيقا (بمعنى نظرية الذهن) ليس بأصعب من تطبيقه على الرياضيات ، لولا « طبيعة لغاتنا التي لا تعطينا ، بصدد كل شيء آخر غيرالأعداد ، إلا معاني سيئة التعيين » .

(٥)
شارل بونيه

يلوح أن العالم بالطبيعيات[٨] شارل بونيه ، من مواليد جنيف (١٧٢٠ ـ ١٧٩٣) ، خطرت له بمعزل عن كوندياك فكرة تحليل لملكات النفس ، وتخيل بدوره فرضية التمثال : ذلك ما يؤكده في مقدمة **محاولة تحليلية في ملكات النفس** ESSAI ANALYTIQUE DES FACUL-TÉS DE L'ÂME (١٧٦٠)، حيث كتب يقول : « إننا نختلف كثيراً في الأفكار وفي التحليل . وبصفة عامة ، بدا لي أن الكاتب (كوندياك) لا يحلل

---

(٨) العالم بالطبيعيات NATURALISTE هو غير الفيلسوف الطبيعي : فهو فعلاً من يدرس علم النبات والحيوان والمعادن . «م» .

بما فيه الكفاية ؛ فهو يمضي بين الحين والآخر قفزاً ... ويمر بجانب مسائل في غاية الأهمية بدون أن يمسها »[٩] . ويلجأ بونيه ، في تحديده لمواصفات التحليل ، الى صورة مغايرة جداً لصورة كونديياك ؛ فقد كان هذا الأخير اقتبس من الجبر فكرة التحويل ؛ أما بونيه فيستخدم ، بصفته عالماً بالطبيعيات ، فكرة السلسلة والمتوالية ؛ فقوام التحليل « ألا نجعل تمثالنا يخطو خطوة واحدة لا تكون ضرورية ، وأن نربط جميع حلقات وجوده ربطاً محكماً بحيث تكون السلسلة متصلة اتصالاً حميماً في جميع نقاطها » (الفقرة ٧١) . والاتصال لا يعني التماثل ، وبونيه يسلم بأن الفاعلية لا تقبل إطلاقاً الإرجاع إلى الإحساس لأنه منفعل : فإيثار التمثال للإحساس الذي يطيب له أكثر من غيره هو فعل يمارسه التمثال على هذا الإحساس ؛ فليس الإيثار إحساساً ، وانما هو تصميم وفعل ؛ وطلب اللذة وتحاشي الألم فعلان مغايران جداً لإحساس اللذة والألم ، والانتباه مَلَكة متميزة عن الإحساس . ويظهر أن بونيه يعارض ، بهذه الملاحظات ، سوء استعمال التحليل الذي يماثل ويوحِّد ، ويرد الى الملاحظة الداخلية المباشرة حقوقها المهضومة : وتلكم هي على وجه التعيين المسألة التي سيطرحها تطور الايديولوجيا ، في نهاية القرن الثامن عشر ، على كل من دستوت دي تراسي ومين دي بيران .

(٦)
ديفيد هارتلي

أخذ ديفيد هارتلي هو الآخر على عاتقه في مؤلَّفه **ملاحظات عن الانسان : بنيته وواجبه وآماله** OBSERVATIONS OF MAN: HIS FRAME, HIS DUTY AND HIS EXPECTATIONS (١٧٤٩) ، وهو

---

(٩) **المؤلفات الكاملة** ŒUVRES COMPLÈTES ، ١٧٨٢ ، المجلد ٨ ، ص ٧ .

المؤلَّف الذي نقل جزئياً الى الفرنسية سنة ١٧٥٥ بعنوان **التفسير الطبيعي للحواس والأفكار والحركات**، أخذ على عاتقه أن يطبق على الذهن « منهج التحليل والتركيب الذي اتبعه نيوتن » : فانطلاقاً من ملاحظات لوك حول تأثير تداعيُ الأفكار في المعتقدات ، يعمم الظاهرة ليتحرى فيها عن تفسير شامل لجميع الواقعات السيكولوجية ؛ ومؤلَّفه ، على الرغم من أنه كتب بعد هيوم ، يبدو مستقلاً عن مؤلَّف الفيلسوف الاسكتلندي ؛ وهو على كل حال سيكولوجي محض ومنقطع الصلة بمسائل نقد المعرفة ؛ غير أنه أبعد طموحاً ، بمعنى من المعاني ، لأنه يزعم أنه يعطي التفسير أو على الأقل المناظر الفسيولوجي لواقعات تداعي الأفكار : فالإحساسات تتولد بالفعل ، بمقتضى فرض صاغه نيوتن في **البصريات** ، من اهتزازات أثير متصل في أعضاء الحس : الأعصاب والدماغ ؛ وركيزة ترابط الأفكار وعلته في الدماغ اهتزازات صغيرة ذات ميل الى الحدوث بالنظام نفسه الذي تحدث به الاهتزازات المتولدة أصلاً عن الحواس ؛ والدعوى لا تستند على كل حال إلى أي مبحث فسيولوجي واضح ؛ غير أن المؤلَّف اشتهر مع ذلك بكثرة من الملاحظات ، الأريبة في الغالب ، عن الحواس ، والحركات الآلية والإرادية ، واللغة ، والحكم .

ثبت المراجع

I. – LANFREY, *L'Église et les philosophes au XVIII^e siècle*, Paris, 1857.

M. ROUSTAN, *Les philosophes et la société française au XVIII^e siècle*, Paris, 1911.

J.-V. BELIN, *Le mouvement philosophique de 1748 à 1789*, Paris, 1913.

A. SAYOUS, *Le XVIII^e siècle à l'étranger: histoire de la littérature française dans les divers pays de l'Europe depuis la mort de Louis XIV jusqu'à la Révolution française*, 2 volumes, Paris, 1861.

II, III et IV. – CONDILLAC, *Œuvres complètes*, 23 vol., Paris, 1798; 31 vol., 1803: 16 vol., 1882; t. XXXII et XXXIII du *Corpus général des philosophes français*, 2 vol., 1946-1951; *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, éd. Raymond LENOIR (Les classiques de la philosophie), Paris, 1924.

Georges LE ROY, *La psychologie de Condillac*, Paris, 1937.

L. DEWAULE, *Condillac et la psychologie anglaise contemporaine*, Paris, 1892.

BAGUENAULT DE PUCHESNE, *Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence*, Paris, 1910.

J. DIDIER, *Condillac*, Paris, 1911.

G. C. BRAGA, *La filosofia francese e italiana del settecento*, vol. 1, p. 100-160, Arezzo, 1920.

Raymond LENOIR, *Condillac*, Paris, 1924.

V. — Ch. BONNET, *Œuvres*, Neuchâtel, 8 vol., 1779-1783; *Mémoires autobiographiques*, éd. R. SAVIOZ, Paris, 1948.

J. TREMBLEY, *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de M. Bonnet*, Berne, 1794.

A. LEMOINE, *Ch. Bonnet de Genève, philosophe et naturaliste*, Paris, 1850.

E. CLAPARÈDE, *La psychologie animale de Ch. Bonnet*, Genève, 1909.

G. BONNET, *Ch. Bonnet*, Paris, 1929.

R. SAVIOZ, *La philosophie de Charles Bonnet de Genève*, Paris, 1948.

الفصل الثامن
المرحلة الثانية (١٧٤٠ ـ ١٧٧٥) (تتمة):
نظرية الذهن (تتمة)

نقد هيوم الشكي
وعاطفية آدم سميث

(١)
وجهة نظر هيوم

ولد ديفيد هيوم في ادنبره (١٧١١ ـ ١٧٧٦) ؛ درس أولاً القانون ، ثم تحول عنه الى التجارة ؛ أقام في لافليش في فرنسا سنة ١٧٣٤ ، ثم قفل راجعاً إلى انكلترا سنة ١٧٣٧ ؛ نشر ، بدون أن يلاقي نجاحاً ، **رسالة في الطبيعة البشرية: محاولة لإدخال منهج الاستدلال التجريبي الى العلوم المعنوية** A TREATISE OF HUMAN NATURE في مجلدين سنة ١٧٣٩ ، وأتبعهما بثالث سنة ١٧٤٠ ؛ وفي عامي ١٧٤١ و١٧٤٢ صدر له المجلدان الأول والثاني من **محاولات اخلاقية وسياسية** ، وفي عام ١٧٤٨ صدر المجلد الثالث . وقد شغل في عام ١٧٤٦ منصب كاتم سر الجنرال سانت كلير ، وفي عام ١٧٤٨ أرسل في مهمة الى فيينا وتورينو . وأرجح الظن أن نجاح **المحاولات الاخلاقية والسياسية** شجعه على اختيار هذا الشكل لشرح الأفكار العويصة التي تضمنتها **الرسالة في**

الطبيعة البشرية ، فنشر في عام ١٧٤٨ **محاولات فلسفية في الفهم البشري** PHILOSOPHICAL ESSAYS CONCERNING HU- MAN UNDERSTANDING (ابتداء من عام ١٧٥٨ حلت كلمة **الفحص** INQUIRY محل **محاولات فلسفية**) ، وفي عام ١٧٥١ **فحص عن مبادىء الأخلاق** AN INQUIRY CONCERNING THE PRIN- CIPLES OF MORALS ؛وجاءت **خطب سياسية** (١٧٥٢)، **وتاريخ بريطانيا العظمى** (١٧٥٤ ، ١٧٥٦ ، ١٧٥٩) ، **والتاريخ الطبيعي للدين** (١٧٥٧) مكملة للمؤلفات التي نشرت له في حياته. وعمل بين ١٧٦٣ و ١٧٦٥ كاتب سفارة ، وأقام لفترة في فرنسا حيث كان ، على حد تعبيره ، « موضع حفاوة » الأوساط الفلسفية والأدبية . وعاد الى وطنه في عام ١٧٦٧ ، وبصحبته روسو الذي جاء يطلب ملجأ في انكلترا ، ولكن ما لبث أن اختصم وإياه.وعين نائب وزير في لندن سنة ١٧٦٨ ، ثم اعتزل وانزوى في اسكتلندا سنة ١٧٦٩ . وبعد وفاته نشرت له **محاورات في الدين الطبيعي** ، وكان ألفها في أغلب التقدير سنة ١٧٤٩ .

كان المذهب العقلاني الديكارتي يدين الخيال باعتباره واحداً من أهم مصادر الخطأ ، ويعارض اعتقاداته الوهمية ببداهة العقل . والحال أن نقاد القرن الثامن عشر كانوا يرون في المذاهب الكبرى ، المنبثقة عن ذلك المذهب العقلاني ، نتاجاً للخيال الخالص ؛ فما كانوا يتحدثون إلا عن « رؤى » ديكارت أو مالبرانش مثلاً ؛ فلكأنهم سقطوا ضحية ما اعتقد المذهب العقلاني أنه قضى عليه قضاء مبرماً . على هذا النحو كانوا يتكلمون باسم « عقل » أكثر حصافة ، مسنود بالتجربة ، وأكثر وفاء للعقل المشترك والعادي . وهذا العقل تحديداً هو ما سيثبت هيوم أنه ، هو الآخر ، ثمرة الخيال ، ساحباً على هذا النحو ، بدفعه بالنقد الى غايته القصوى ، كل نقطة استناد من تحت النقد . وكما فعل فيكو بالنسبة الى التاريخ ، فإن هيوم يتحرى عن الوحدة بين البشر في الخيال ، لا في العقل .

في عداد تلك الكثرة من المفكرين المتلهفين كل التلهف الى وضع

الفلسفة في خدمة الانسانية ، يتبدى لنا هيوم تأملياً خالصاً الى حد أن متطلبات التفكير الفلسفي تعاكس عنده متطلبات الفعل والعمل : فبقدر ما يكون من السيء بل من المستحيل أصلاً في العمل عدم الاتكال على اعتقادات طبيعية جداً وعفوية جداً مثل الاعتقاد بالعالم الخارجي أو بالعلية ، يتعين على الفيلسوف أن يتفحص بتدقيق عن طبيعة المعايير التي تبرر تلك الاعتقادات وعن قيمتها . ومن المسلم به اجمالاً (منذ توماس ريد) أن شكية هيوم هي التطور الطبيعي والمحتوم لفلسفتي لوك وبركلي . فبعد أن نقد لوك ، كما رأينا ، معنى الجوهر ، وبعد أن نقد بركلي معنى العلية المادية ولم تنج من نقده إلا علية الأرواح ، بقي على هيوم ، كما قيل ، أن يستوحي المبدأ نفسه ليقوض ، مع معنى الجوهر الروحي ، معنى العلية بصفة عامة : وهذا تصور لا يبتعد عن الحق ، ولكنه لا يبرز بما فيه الكفاية قيمة الموقف الفلسفي لهيوم الذي لم يضع نفسه في خدمة قضية بعينها ، كالدين أو التسامح ، بل أسلس قياده للتفكير يسوقه ، إذا صح التعبير ، حيثما يشاء في الأوقات التي لا يدعوه فيها داعي العمل : فهيوم هو واحد من أقل المفكرين تمذهباً منذ عهد الأكاديميين والشكيين القدامى . كتب معلقاً على مناقشات دارت حول الحرية : « ليس ثمة منهج للاستدلال اكثر شيوعاً ، ومع ذلك ليس ثمة من منهج أجدر باللوم من دحض فرض ما بحجة ما ينجم عنه من عواقب خطرة على الدين والاخلاق . فعندما يتأدى رأي من الآراء الى الخلف ، فهو بغير شك خاطىء ؛ لكن ليس من المحقق أن الرأي يكون خاطئاً لمجرد أنه يستتبع عاقبة خطرة » . ولا ينضوي هيوم تحت لواء أولئك المفكرين الكثُر في عصره ، ممن كانوا يسلمون بتطابق قررته العناية الالهية بين الحقيقة والحاجات البشرية . فالمباحث الميتافيزيقية ليست ملزمة بتبرير نفسها بنفعها أو بمتعتها ؛ وإنما هي أشبه برياضة بدنية لذهن صارم : « مهما أمكن لهذه المباحث أن تبدو شاقة مضنية ، فإن حال بعض الأذهان كحال بعض الأجسام التي تظل في حاجة ، وإن أوتيت صحة عارمة ناضرة ، الى تمارين عنيفة ، والتي تجد ما

يلذ لها في بعض الأعمال التي قد تبدو لعموم الناس مضنية مرهقة » .

إن هدفه هو هدف كثيرين من مفكري زمانه ، وعلى الأخص منهم كوندياك ، وهو اتخاذ الميتافيزيقا علماً عن طريق تطبيق النهج الذي وفق إليه نيوتن في دراسة الميكانيكا السماوية على دراسة الفهم البشري ؛ وبالتالي السعي الى الانتقال من أحكامنا الجزئية على الأشياء الى مبادئها الأعم ، تلك « المبادىء التي يفترض فيها أن تحدد ، بالنسبة الى كل علم ، حدود كل فضول بشري » .

إن هذه الصيغة تشف بحد ذاتها عن أصالة تفكير هيوم : فالفلسفة نقد : نقد الفهم ، نقد الأخلاق ، نقد الأدب والفن ؛ وهي تنطلق من تقاويم الانسان ومن اعتقاداته لتتحرى ، بالتحليل والاستقراء ، عن مبدئها ؛ بيد أنها ستحاذر أن تقوِّم بدورها المبدأ الذي به نقوِّم ، مثلها في ذلك مثل النيوتني الذي يحاذر أن يفسر الجاذبية التي بها يفسر كل الباقي . ومن ثم فإن الهدف الذي يضعه هيوم نصب عينيه ليس الفحص عن أصل الأفكار أو تركيبها ؛ وإنما يدور على تبرير مبادىء معرفتنا .

(٢)
نقد المعرفة

هذا النقد يلفه بعض الغموض في مؤلَّف هيوم الأول ، **رسالة في الطبيعة البشرية** ، من جراء افتقاد المهارة في ترتيب المواد : فقارىء الرسالة قد يتوهم للوهلة الأولى أنها مجرد استعادة لكتاب لوك ؛ فهي تتألف من أقسام ثلاثة : قسم أول يعرض لأفكار العلاقات والأحوال والجوهر ، وكذلك لتداعي الأفكار ، مع فصل ختامي يؤيد صحة النقد البركلي للأفكار المجردة ؛ وقسم ثانٍ يتناول فكرتي المكان والزمان ، وفكرة الوجود ؛ وقسم ثالث يدور على المعرفة والاحتمال ؛ وتلكم هي مواد لوك في

المحاولة في الفهم البشري ؛ غير أن **المحاولة**[1] التي أصدرها بعد مضي تسعة أعوام ، والتي أسقطت مقاطع طويلة من **الرسالة** ، (وعلى الاخص حول المكان والزمان) أوضحت بقدر أكبر بكثير من الجلاء دعاوى هيوم .

مع ذلك ، فإن **الرسالة في الطبيعة البشرية** تضعنا ، من البداية ، على أرض جديدة . فـ « الفكروية »، وهو الاسم الذي أعطاه خصوم لوك لمذهبه ، تختزل من حيث المبدأ ، كما نعلم ، جميع موضوعات فهمنا الى أفكار ، بسيطة أو مركبة ؛ وقد كانت الفكرة لدى ديكارت ، وهو الذي أدرج الكلمة في الاستعمال ، صورة أو تمثيلاً للواقع ؛ وبقدر ما بقيت لدى لوك تمثيلية ، كانت مجرد وسيط بين الذهن وموضوعه ؛ ولم يعرف لوك كيف يختار بين الفكرة ـ الموضوع والفكرة ـ التمثيل ، فكان لا بد أن يصطدم من جانب بركلي باعتراض مؤداه أن الفكرة لا يمكن أن تشبه سوى فكرة أخرى. ومن المحقق أن هيوم بقي ضمن خط الفكروية، لكنه أجرى تمييزاً ، أزال الصعوبة ، بين الانطباعات والأفكار : فالانطباعات هي الأصول أو النماذج ، والأفكار لا تعدو أن تكون نسخاً عنها ؛ فهي قوية ومفعمة بالحياة ، بينما الأفكار ضعيفة موهنة ؛ ومن ثم يصح القول إن كل فكرة تمثيليةٌ ، لكنها تمثل انطباعاً من طبيعة واحدة وإياها ، وكل ما هنالك أنه يتفوق عليها بالشدة : وعن هذا السبيل أمكن التملص من نقد بركلي والاحتفاظ في الوقت نفسه بالفكرة التمثيلية . وقد مضى هيوم الى أبعد من ذلك واستخلص مما تقدم مبدأ ضرورياً للحكم على قيمة فكرة من الأفكار : فما من فكرة بذات قيمة ، بل ما من فكرة بذات وجود ، إذا كنا لا نستطيع تعيين الانطباع أو الانطباعات التي هي نسخة عنها : وهذا يصدق على أية حال على الأفكار البسيطة ، لأن تجميع الأفكار البسيطة في أفكار مركبة لا يكون ملزماً دواماً بالرجوع الى تحشّد كذاك من الانطباعات . ولا يقيد هيوم

---

(١) يقصد المحاولات الفلسفية في الفهم البشري التي عدل هيوم عنوانها مرة ثانية لصارت ، كما مر ، **الفحص عن الفهم البشري** . «م» .

مبدأه إلا بتحفظ واحد ، ولكنه غريب وباعث على العجب : فلو قدمت للعين سلسلة متصلة من ألوان متدرجة ، ولو فرضنا أن أحد الألوان قد أغفل ، فإن العين ستقدر على التنبه للون الناقص ، حتى ولو لم تستقبل انطباعه ؛ هي ذي إذن فكرة بسيطة بدون انطباع مناظر : ويلوح أن هيوم أحس ، من خلال هذه الملاحظة ، أن الذهن شيء أكثر من مجرد فسيفساء من الانطباعات ، وأن ثمة اندفاعاً يوجهه صوب انطباعات جديدة .

إن ذلك المبدأ هو، في الحقيقة، المبدأ الوحيد لنقد هيوم الذي إذ يجد في داخل الذهن بالذات ، في الانطباع ، النموذج الذي يبرر الفكرة ، يصير نقداً مباطناً . فموضوع هيوم الخاص ليس دراسة الانطباع ، وهي دراسة تعود في رأيه الى علم التشريح والفسيولوجيا ، لا الى الفلسفة ، وإنما الأفكار وحدها ، هذه النسخ عن الانطباعات التي تؤلف علاقاتها المتنوعة ، فيما بينها ومع الانطباعات ، نسيج الذهن ؛ فالانطباع هو بمعنى من المعاني الحد المطلق في مسألة لا يُبحث في ما هو أبعد من ذلك عن شروطها .

لقد تنبه هيوم ولا بد ، وهو يقرأ لوك ، للعيب نفسه الذي كان كوندياك لقيه عنده ، أي لاعتسافه ولتردده بخصوص تكوين الأفكار المركبة : فكيف تُبنى من مواد الأفكار البسيطة الأفكارُ المركبة ؟ هذا ما لم يوضحه لوك جيداً . لكن حيثما يصطنع كوندياك قواعد للبناء ، يتحرى هيوم بالتجربة عن ماهية القوى التي تتدخل بصورة طبيعية وعفوية لتربط ما بين الأفكار ، ويهتدي هنا الى تلك المبادىء الكلية لنظام الخيال التي كان مالبرانش ، ومن قبله أفلاطون وأرسطو ، نبهوا اليها وشددوا في التنبيه : فالفكرة ترتبط بفكرة إما لتشابههما ، وإما لأن الانطباعات التي هما نسختان عنها كانت متقارنة ، وإما أخيراً لأن واحدتهما تمثل علة تمثل الأخرى معلولها ، وهذه القوانين الثلاثة هي لأفكارنا مثل قانون الجاذبية النيوتني للأجسام ، فهي تحفظ النظام في الذهن مثلما يحفظ قانون الجاذبية نظام الكون ، إذ تكوِّن جميع الأفكار المركبة . ويشجب هيوم فقط « التفاسير » الفسيولوجية المزعومة التي طلبها الديكارتيون ، وعلى

الأخص مالبرانش ، لهذه القوانين : فهي في نظره أصلية وأولية .

مع ذلك لم يكن هيوم من أنصار « مذهب التداعي ASSOCIANISME » بالمعنى الذي سيتخذه هذا المصطلح في زمن لاحق ؛ فجاذبيته الذهنية ليست كلية : فما هي بكذلك أولاً لأن الانتباه حر في أن يوقف السلسلة عند فكرة بعينها ، وثانياً لأن هناك أحياناً عدم انتظام بكل ما في الكلمة من معنى في الخيال واتحاداً اعتسافياً ، بدون أي ترابط ، بين فكرتين أو عدة أفكار في المخيلة . بل اكثر من ذلك ؛ فهيوم ، مثله مثل مالبرانش ، يرى في هذه الترابطات التداعيّة واحدة من العلل الرئيسية لأخطائنا ، وعلى الأخص التشابه الذي يتأدى في غالب من الأحيان الى الخلط بين الأفكار ، وذلك « عندما لا تكون أفعال الذهن من حيث ننظر اليها مختلفة اختلافاً يذكر عن بعضها بعضاً »[٢] .

لقد شاء هيوم أول الأمر أن يسد هذه الثغرة في مذهب لوك : فالارتباط التخيلي هو الوسيط بين الفكرة البسيطة والفكرية المركبة : فلئن نكن حاصلين ، مثلاً ، على الفكرة المركبة عن العلاقة ، فذلك لأننا نقارن فيما بينها أفكاراً وحدَّها التداعي التشابهي : فالمقارنة بين اللوحة ونموذجها ، وهي فكرة مركبة عن العلاقة ، تتبع الارتباط الذي جعل فكرة النموذج توحي بفكرة اللوحة ؛ والفكرة المركبة عن الجوهر ، أي فكرة تجمع من أفكار بسيطة مسمى باسم ، تتكون متى ما جمع الخيال هذه الأفكار البسيطة وفق التداعي بالتقارن .

ولكن هيوم ، إذ يمضي قدماً إلى الأمام ، يلقى مسألة لم يكن لوك وجد لها هي الأخرى حلاً ، وهي مسألة الانتقال من الأفكار الى المعرفة ، بالمعنى الذي يعطيه لوك لهذه الكلمة . فالمعرفة عند لوك إما إدراك (مباشر أو غير مباشر) لعلاقة بين فكرتين ، وإما إدراك حدسي لوجود ، وهي دوماً يقينية .

---

(٢) رسالة في الطبيعة البشرية ، في المؤلفات الفلسفية ، ترجمة مكسيم دافيد ، المجلد ٢ ، ص ٨٢ .

وأصالة هيوم الأولى تتمثل في أنه أوضح للعيان أن ثمة شطراً واسعاً جداً من المعرفة يبقى خارج هذا التعداد؛ والمقصود به جميع الاستنباطات بصدد الوقائع، وجميع الاستدلالات، المحتملة بقدر أو بآخر، التي تبيح لنا توكيد وجود وقائع لا تقع في متناول تجربتنا الحالية ؛ فسواء اعتمدنا على الشهادة البشرية لنهتدي إلى الوقائع الماضية ، أو استخدمنا التجربة السابقة لنتوقع الوقائع القادمة ، فإنما نلجأ الى كيفية في الاستدلال لا تدخل ضمن أطر لوك ، لأنها ليست تجربة راهنة ولا رابطة أفكار . وقد يكون من الممكن إسقاطها من المعرفة بحجة أنها تعطي مجرد احتمال لا أكثر ـ وهذا في الغالب صحيح ـ إذا بقي الشك يلازمنا بصدد الماضي أو المستقبل ؛ ولكنها تنطوي هي الأخرى على يقين : فنحن نعلم علم اليقين أن الشمس ستطلع غداً ، وصحيح أن يقيننا هذا من طبيعة مختلفة ليقين الرياضيات ، ولكنه تام كامل هو الآخر في جنسه .

إن هذا الاستنباط ، سواء أكان يقينياً أم احتمالياً ، يرتكز على كل حال على ارتباط العلة والمعلول ؛ وإنما بحكم هذا الارتباط نستنتج ، في الشهادة ، معلولات راهنة من علتها الماضية ، كما نستنتج ، في التوقع ، من العلة التي لها بنا تجربة راهنة المعلول الذي ستحدِثه . وعلى هذا فإن طبيعة هذا الارتباط هي ما ينبغي لنا الفحص عنه لنعرف أسس يقيننا في ما يتصل بالوقائع .

صحيح أنه وجد من يحاول رد هذا الارتباط إلى علاقة من علاقات الأفكار التي تؤسس اليقين في الرياضيات : ففي علاقات من هذا القبيل ، ولتكن علاقات التساوي مثلاً ، يكفي أن نتفحص الفكرتين لنكتشف قبلياً فيهما علاقاتهما . ولكن أيصدق ذلك على علاقة العلة بالمعلول ، أي هل سنكتشف فيما لو تفحصنا علة بعينها (ولتكن انخفاض حرارة الماء مثلاً) أنها علة لمعلول بعينه (التجمد) ؟ بديهي أن لا ، والتجربة هي وحدها التي يمكن أن تنوِّرنا هنا . ويرجع هيوم بصدد هذه النقطة الى مذهب أولئك الذين كان خصوم لوك يسمونهم « التأليهيين الطبيعيين » . فمهما رجعنا

إلى فكرة الشيء الذي هو علة ومهما قلبنا النظر فيها ، فلسنا واجدين فيها أية فعالية لإحداث المعلول . لكن السؤال الوحيد الذي كان يطرح هو التالي : إذا لم تكن الفعالية في الظاهرة المسماة علة ، فأين هي إذن ؟ ومعلوم لنا كيف وضعها مالبرانش في الله ، وكيف وضعها بركلي ، بصورة أعم ، في الروح . ويطرح هيوم ، انطلاقاً من النقطة نفسها ، مسألة متمايزة وجديدة تماماً ؛ فلئن صح أننا لا نقع في تجربتنا على أية قوة أو أية فعالية ثاوية في واقعة من الوقائع ، فلماذا وكيف **نعتقد** أن هذه الواقعة ستتبعها لامحالة واقعة أخرى ، ننتظرها بثقة لامتناهية ؟ إنها لمسألة أولية ، كان حرياً بمالبرانش وبركلي أن يطرحاها من البداية ، لأنه من الجلي أننا لا نستطيع أن نتساءل أين هي الفعالية قبل أن نعتقد بوجود ارتباط بين الوقائع ؛ وفضل هيوم الرئيسي أنه جعل الفحص عن مبادىء هذا الاعتقاد مستقلاً أتم الاستقلال عن الفحص عن الفعالية . والقضية هنا لا تتصل ، كما من قبل ، بذلك الجدل الذي يعاين قصور المحسوسات عن تفسير نفسها بنفسها فيرقى بنا قفزاً الى الوجود الروحي ، وإنما الأمر أمر نقد مباطن يتحرى عن بواعث اعتقادنا على الرغم من ذلك القصور .

ما الاعتقاد بصفة عامة ؟ « إن فكرة الشيء جزء أساسي من الاعتقاد الذي نمحضه إياه ، ولكنها ليست الكل . فنحن نتصور أشياء كثيرة بدون أن نعتقد فيها » . وإنما فقط عندما ينضاف الاعتقاد إلى الفكرة تغدو الفكرة معرفة بشيء ما واقعي ، ولا تعود وهماً أو خيالاً ؛ والحال أنه ما من فيلسوف ، على حد ما يرى هيوم ، فسر الى حينه الاعتقاد .

يعوِّل هيوم ، هنا أيضاً ، على خاصيات الارتباطات التخيلية : فالاعتقاد ، إذا أخِذ بحد ذاته ، هو هو الفكرة وإنما في درجة عظيمة الارتفاع من الحيوية ؛ والاعتقاد بفكرة لا يضيف شيئاً الى محتوى الفكرة ؛ والمنكر والمعتقد عندهما أفكار واحدة في ذهنيهما ؛ لكن هذه الأفكار تكون لدى المعتقد أكثر قوة وحيوية وصلابة ومتانة وثباتاً : وذلك هو واقع الحال لدى من يعتبر قصة بعينها حادثة تاريخية فيما يعتبرها الآخر

حكاية خرافية[٣] . والحال أن هذا الفارق الجزئي في الفكرة ، الذي يحمل الانسان على الاعتقاد بها ، ينشأ عن روابطها التداعيَّة بالانطباعات الحاضرة ، إذ أن من خاصية الانطباع ، الذي هو أكثر حيوية من أية فكرة ، أن ينقل بعضاً من حيويته وقوته إلى الأفكار المرتبطة به ؛ فلكأن الفكر ، الذي أنعشه الانطباع ، يحتفظ بشيء من عنفوانه عندما ينثال نحو الأفكار التي لها به صلة ؛ وعلى هذا النحو تعضد الصور المحسوسة والطقوس الاحتفالية في الأديان الاعتقاد وتشد أزره .

يترتب على ذلك أن ما يعزز الارتباط بين انطباع وفكرة يعزز في الوقت نفسه الاعتقاد بهذه الفكرة ، الى حد تبرئتها من الشك .

هكذا تتحصل لنا جميع عناصر تفسير ذلك الوثوق الثابت لدينا بظهور المعلول ، عندما تكون العلة حاضرة ، ذلك الوثوق الذي يتأدى الى الحكم بأن ارتباطهما ضروري . وأول ما ينبغي أن نلاحظه أننا لا نسلم بأي ارتباط ضروري إلا بين وقائع متعاقبة ومتقارنة ، كنا لاحظنا تعاقبها مراراً عدة : فهذا التكرار لا يمس في شيء زوج الوقائع ذاته ؛ ولكنه يولد في ذهننا عادة (CUSTOM) ؛ والعادة تعزز الارتباط التخيلي الذي يجعل الذهن ينتقل من فكرة إحدى الواقعتين الى فكرة الواقعة الأخرى ؛ وهي إذ تعضد الارتباط تحدِث اعتقاداً لا يقاوم . ما الارتباط الضروري إذن إلا انتقال أكثر فأكثر سهولة لفكرة ، ما هو إلا « الميل ، الذي تولده العادة ، الى الانتقال من موضوع الى فكرة رفيقه العادي » . فكرة العلة اذن هي ، مثلها مثل كل فكرة ، نسخة عن انطباع ، ليس نسخة عن قدرة قد ندركها في الأشياء ، بل نسخة عن ذلك الانطباع الباطن أو الانطباع التفكيري الذي هو حس العادة . غير أن الميل العام للذهن الى نشر نفسه على الموضوعات الخارجية يجعلنا نفترض أن هذه الضرورة كامنة في

---

(٣) يؤكد ليرد على تأثير مالبرانش هنا ، انظر مباحث فلسفية RECHERCHES PHILOSOPHIQUES ، م ٣ ، ص ٢٧٢ .

الموضوعات التي نتأملها ، لا في الذهن الذي يتأملها .

أليس هذا « التفسير » للعلية تهديماً لها بالأحرى ، ما دام يبيِّن لنا الوهم الذي نحن ضحاياه ؟ ذلك ما كان سيحصل فعلاً لو كان العقل البشري نتاجاً لتفكير نقدي وقابلاً للانبناء بالحجة ؛ فعندئذ كان سيمكن لحجج أخرى أن تهدمه ، وذلك ما كان سيتأدى بنا لامحالة الى تعليق الحكم ؛ ولكن الانسان في الواقع «على الرغم من أنه لا يستطيع أن يجد أي خطأ في الاستدلالات ، يواصل الاعتقاد والتفكير والاستدلال كما في العادة » : آية ذلك أن الاعتقاد بالعلية « فعل من جانب القسم الحاس أكثر منه من جانب القسم المفكِّر » ، « إحساس أو حال جزئي من التصور يتعذر على الأفكار هدمه » . وإذا وجد تضارب بين الاعتقاد والتفكير ، فليس يمكن لهذا التضارب أن يؤذي الاعتقاد . « ثمة فارق كبير بين الآراء التي نكوِّنها بناء على تفكير هادىء وعميق ، وبين الآراء التي نعتنقها بسائق نوع من غريزة أو من دافع طبيعي ، بدالة توافقها وتساوقها مع الذهن . وإذا صار هذان الرأيان متضادين ، فلن يصعب التنبؤ لمن ستكون الغلبة : فما دام انتباهنا مركَّزاً على الموضوع فإن المبدأ الفلسفي والاصطناعي يمكن أن ترجح كفته ؛ ولكن حالما يتراخى بنا الفكر تنشط الطبيعة لتردنا الى رأينا الأول» .

الاعتقاد العفوي ، الناجم عن طبيعة المخيلة ، هو إذن الحَكَم الأخير ؛ فالتفكير لا يستطيع أن يؤيد صحته ، ولا أن ينال منه ، وإنما كل ما يقدر عليه أن يكتشف قوانينه بدون أن ينفذ أصلاً إلى ما هو أعلى منها : إذ لا يجوز بعد الآن البحث عن مبادىء الخيال والعادة .

على أنه لابد أن نلاحظ أن العادة ما كان لها أن تضطلع بهذا الدور لولا أن الظاهرات الخارجية تتيح لها فرصته ؛ فالاعتقاد بالارتباط العليّ ما كان ليتولد لولا أننا نجد في التجربة تكراراً لظاهرة مماثلة أو مشابهة ؛ وفي ميسورنا ، إذا شئنا ، أن نتخيل كوناً لا تقوم فيه أبداً الشروط ذاتها ، فلا

يمكن فيه بالتالي للاعتقاد أن يتكون . وسنحمِّل فكر هيوم أكثر مما يطيق احتماله فيما لو قلنا إن ثمة تساوقاً بين طبيعتنا الدفينة وبين طبيعة الأشياء ؛ فهيوم لم يسعَ الى تبرير ثقتنا بالعاطفة : لكنه لاحظ على أية حال أن هذه الثقة موجودة وأنها تصيب وتفلح ؛ والموقف القسري الذي يقفه ذهن الفيلسوف ليضع هذه الثقة موضع تساؤل لا يمكن أن يجدي فتيلاً ضد اليسر والسهولة اللذين يحيطان بتصور أكثر طبيعية .

إن هيوم لا يسند إلى الخيال اعتقادنا بالعلية فحسب ، بل يبني عليه أيضاً الحل الشكي لثلاث من المسائل الكبرى التي كانت تشغل الفلسفة منذ القرن الثامن عشر : وجود العالم الخارجي ، لامادية النفس ، الهوية الشخصية .

لماذا نعتقد بوجود أجسام باقية ومتميزة عنا ، مع أن الحواس لا تعطينا سوى موضوعات متلاشية بلا انقطاع ، تنحلّ الى محض انطباعات ، وهذه الانطباعات ، على نحو ما تُعطى لنا مباشرة ، ليست بخارجية عنا أكثر من اللذة أو الألم ؟ من المحقق أن ليس السبب في ذلك هو العقل ، لأن الاعتقاد سابق على كل استدلال . وإنما الخيال وحده هو الذي يتدخل : ولكن من المحقق هنا أيضاً أنه لا يمكن له أن يشتغل إلا بشرط : وهو أن تتكرر في آنـاء متقطعة بعض الائتـلافات بـين الانطباعـات من مجاميع أو سلسلات ؛ غير أن خاصيات الخيال هي وحدها التي تستطيع أن تفسر كيف نعتقد ، في كل آن من تلك الآناء ، بأن تلك الائتلافات هي الأجسام عينها وقد واصلت وجودها في الفواصل ما بين ظهورها . إن جسماً يكون **ذاته** ، أو **هو هو** ، هو جسم يبقى بلا تغير من آن إلى آخر ، فيتم إدراكه بصورة غير منقطعة في تلك الآناء المختلفة ؛ وفي هذه الحالة يكون الانتقال من آن إلى الآن الآخر بالغ اليسر حتى ليصعب الإحساس به . لنفرض الآن ائتلافاً من الانطباعات يتكرر حدوثه على تقطع ؛ فالانتقال من الموضوع الى الموضوع الآخر سيكون في هذه الحال ميسوراً بقدر يسره تقريباً في حالة موضوع متماثل ؛ والانثيال الميسور للفكر سيجعلنا نعتقد

بتماثل هذه الموضوعات ؛ ولكن بما أن تناوبها المتقطع يعارض هذا الاعتقاد ، فإننا نخلق وهم وجود متصل .

هنا يتدخل التفكير الفلسفي ، تفكير الشكاك ؛ فتلك الانطباعات ، التي يراد لها أن تكون مستقلة عنا ، تابعة تبعية وثيقة للحواس ، كما تبين ذلك الأوهام كافة . وعندئذ تنتصر الفلسفة الوثوقية للاعتقاد العفوي، وتخترع عالماً من موضوعات واقعية باقية ، متميزة عن إدراكاتنا التي هي بالمقابل فانية ؛ وهي تسلِّم لعقل الشكي بتقطع الادراكات ، وللخيال بوجود متصل ؛ يقول هيوم : « ثمرة مسيخة لمبدئين متضادين » تظهر للعيان أن الاعتقاد والتفكير الفلسفي متعاكسان بالمعنى : فتلك الفلسفة تنم فقط عن أن « الطبيعة عنيدة : فهي لا تخلي الساح مهما هاجمها العقل بقوة » . والصور المختلفة التي تلبستها نظرية العالم الخارجي لدى الوثوقيين تنبع من حاجة الخيال تلك : فالمادة الأولى لدى أرسطو ، التي تبقى هي هي في التغيرات كافة ، هي وهم الغرض منه إقرار التماثل بين مظاهر متعاقبة نعلن أنها تنتمي الى جسم واحد ؛ والصورة الجوهرية عنده لا تزيد على أن تعبر عن السهولة التي ننتقل بها من صفة الى صفات أخرى عندما تكون مجتمعة بالصورة المعتادة . ومن هذه الزاوية فإن نظرية ديكارت الآلية أو نظرية بويل ، التي تقبلها لوك ، والتي لا تسلم بالوجود المستقل إلا للشكل والحركة والصلابة ، بينما لا تعدو الصفات « الثانية » ، من صوت وطعم ، الخ ، أن تكون انطباعات في الذهن ، هما من طبيعة مماثلة لنظرية أرسطو ، وهذا علاوة على اشتمالهما على تناقض صميمي عندما تبغيان التحري عن العلل الآلية للأصوات أو للروائح ؛ فهما إذ تتطلعان الى تلبية ميل الخيال الى تصور أجسام متمايزة عنا ، تنكران كل قيمة على الاعتقاد التخيلي العفوي الذي لا يستبعد من العالم الخارجي أي صفة حسية .

(٣)
نقد الدين

يتضح لنا من هذا المثال أن هيوم يحكم على الفلسفة الوثوقية باعتبارها نوعاً من بنية فوقية ، عديمة الجدوى بالمرة ، تضاف الى الاعتقاد العفوي . وقد كانت جملة من عقائد الفلسفة ، وعلى الاخص عقيدة روحية النفس وعقيدة الهوية الشخصية ، تُعد في زمانه مقدمات ضرورية لتلك الديانة الطبيعية التي كان مفكر مثل كلارك يرى أنها تمهد السبيل أمام الديانة المنزلة . ويوضح هيوم بقدر كبير من العمق في **المحاورات** ماهية هذا الدين الطبيعي : فهو يعود ، على ما يقول ، الى التاريخ الكهنوتي أكثر بكثير منه الى تاريخ الفلسفة . فقد كان كثيرون من آباء الكنيسة يسلّمون بشكية تامة بخصوص العقل البشري تأميناً منهم للسلطة ، وكان مصدر كل هرطقة في نظرهم الاعتقاد بالقدرة الكلية للعقل : لكن في عصر أمست فيه كثرة من الأديان معروفة ، وباتت فيه السلطات تتردد وتتأرجح ، يرى القساوسة أن من الضروري اللجوء (ولو على سبيل التمهيد) الى كلية العقل . بيد أن هذه الحالة مجانسة تماماً لسابقاتها ، إذ تترجم بوضوح عن الرغبة في تأسيس التفكير الفلسفي على الاعتقادات العفوية ؛ وتفنيداً لهذا المدَّعى يكرس هيوم قسمين طويلين من **الرسالة** (حول لامادية النفس والهوية الشخصية) والقسم الثاني من **المحاولة** (حول الخوارق) ، وأخيراً **المحاورات حول الدين الطبيعي** بتمامها .

عديمة هي قيمة البرهنات الفلسفية المزعومة على لامادية النفس . فأصحابها يزعمون أن الانطباعات أو الأفكار لا يمكن أن تكون ، بطبيعتها ، إلا ملازمة لجوهر روحي ؛ والحال أننا لا نعرف ما هو التلازم ، كما لا نعرف ما هو الجوهر ؛ وكيف لنا أن نعرف الجوهر ، ما دام يمتنع علينا أن نعرف سوى انطباعات أو أفكار هي محض نسخ عنها ، وما دام يمتنع أن يمثل الانطباع ، وهو حال ، جوهراً ؟ يقال إن الفكر لامادي لأنه

لا يقبل القسمة ؛ لكن على فرض أننا سلّمنا بأن الماديين يخطئون إذ يربطون الفكر بالامتداد ، فإن « اللاهوتيين » يقعون في الخطأ نفسه إذ يزعمون أن فكراً لا يقبل القسمة يمكنه أن يدرك الامتداد بدون أن يمتد هو نفسه وبدون أن ينقسم . وكما أن المذهب الروحي لا يختلف اختلافاً حقيقياً عن المذهب المادي ، كذلك فإنه لا يتميز تميزاً فعلياً عن المذهب السبينوزي ، لأن الجوهر البسيط ، الذي لا يعدو كل ما هو موجود أن يكون لدى سبينوزا حالاً له ، يشابه ، حتى ليلتبس الأمر ، ذلك الجوهر البسيط الذي يقول به « اللاهوتيون » (المقصود هنا في أرجح الظن بركلي) والذي يرتبط به كل نظام الادراكات ، إذا صح أن كل ما ليس ذهناً هو إدراك . إن المذاهب الوثوقية المتضاربة تتفق حول هذه المسألة إذا مضت في تفكيرها الى منتهاه ، وواحدها لا يفيد الدين أكثر مما يضره الآخر .

واهٍ هو أيضاً الأساس الذي ينهض عليه الاعتقاد بهوية الأنا ، باعتباره ماهية باقية ، سامية على المسار المتقلب للانطباعات وللأفكار . فليس في الذهن سوى انطباعات وأفكار متميزة عن بعضها بعضاً ، وليس بينها اي ارتباط واقعي قابل لأن يستشف : فمعنى هوية أنانا يتولد على نحو ما يتولد ، كما رأينا ، معنى هوية الأجسام الخارجية ؛ فالأحوال المتعاقبة لأنانا تُستحضر في الذاكرة بفضل تشابهها ، أو على الأخص بفضل الارتباط العلّي الذي يجمع بينها ؛ وعلى هذا النحو تخلق المخيلة وهم بقائنا ؛ وهو تفسير لا يبدو هيوم قانعاً به في تذييل **الرسالة** ، حيث يقر بأنه لا يعرف كيف « تتحد إدراكاتنا المتعاقبة في فكرنا أو في شعورنا » . ومن المحقق على أية حال أننا لا نحوز إطلاقاً الشعور الصميمي بالأنا ، ذلك الشعور المزعوم الذي يتكلم عنه الفلاسفة .

أما عن الأدلة العقلية على وجود الله ، فيوضح هيوم أنها مشتقة من تطبيق غير صحيح لطرائق الاستدلال التي تجمع بيننا في العادة . وكان أكثر تلك الأدلة ذيوعاً في ذلك العصر الدليل بالعلل الغائية ، ذلك الدليل

الذي كان فولتير لا يمل ولا يكل من تكراره . وينهض هذا الدليل على أساس المشابهة بين آلة اصطناعية وبين الكون ؛ فالكون مشابه بما فيه الكفاية ، في تفاصيله ، لآلة من تلك الآلات ليتطلب ، هو الآخر ، صانعاً عاقلاً . وذلك كان واحداً من أكثر الاستدلالات شيوعاً في العلم التجريبي ، وحجة احتمالية مغايرة جداً لأدلة كلارك القبلية . وشرح هذا الدليل بلسان العقلاني أقليانتس يصدم الصوفي ديميا بقدر ما يجرح الشكي فيلون[٤] : ديميا بسبب نتيجته لأنه يماثل الله بصانع بشري ؛ وفيلون ، لمبدئه ، بسبب المشابهة التي يقيمها بين آلة من صنع بشـري وبين الكون . ونستطيع أن نماري باديء ذي بدء في أن يكون ثمة تشابه بين جزء محدود للغاية وناجم عن علة محدودة وبين ذلك الكل العظيم الذي لا نعرف أصلاً هل تبقى طبيعته واحدة في جميع أنحائه . لكن على فرض أن ذلك التشابه قائم ، أفلا يمكننا التلاعب به واستغلاله ما شاء لنا الهوى ؟ هذا بالضبط ما يفعله فيلون بمهارة ممتعة ؛ فنحن نستطيع أن ننتهي منه الى أن الله متناهٍ مثل الصانع البشري ، أو يمكن أن نخلص منه الى وجود إله يحل لنا أن نسأل عن علته ، إي إله ناقص ، مثله مثل الصانع الذي يلاقي مقاومات ، بل ربما جاز لنا أن نفترض جماعة من الآلهة ، لأن صنع ذلك العالم يمكن أن يكون مرده الى تعاون بينها ، أو على أية حال إلهاً جسمياً يستطيع أن يعمل بيديه . ويسعنا أخيراً أن نمد منهج أقليانتس في المشابهة فنماثل بقدر كبير من مشابهة الحق الكون بجسم حي ، فنرى في الله نفس العالم ، أو كذلك قوة نامية كتلك القوى التي تحدِث ، بلا وعي أو قصد ، النظام في النبات ؛ ولا موجب إطلاقاً لانتباذ النشكونية الأبيقورية ، إذ مهما زعم اللاهوتيون فإن الحركة يمكن لها أن تبدأ بدون عامل إرادي (الثقالة أو الكهرباء ، مثلاً) .

إن دليل كلارك قابل أصلاً هو أيضاً للنقد : فمن المستحيل أولاً أن

---

(٤) وثلاثتهم من المتحاورين في كتاب هيوم : محاورات في الدين الطبيعي . «م» .

نتصور موجوداً واجب الوجود : فالخيال يبقى حراً على الدوام في سلب الوجود عن الموجود أياً كان ؛ ثم إننا إذا فرضنا هذا الموجود فلماذا لا يكون ، بدلاً من الله ، هو المادة ، بخاصياتها المعروفة أكثر والقمينة بتفسير الكون ؟ وأخيراً ، لماذا نبحث عن السبب الكافي للكون خارجاً عنه ، إلا إذا كنا نفرض اعتسافاً أنه كل محدود ؟

إن الدين الطبيعي يتطلع الى أن يبرهن لا على وجود الله فحسب ، بل أيضاً على عنايته ، على الرغم من أن وجود الشر يشهد على العكس ؛ ومعروفة هي حجج الثيوذيقا[٥] التي تجتهد لحل الصعوبة ؛ وبصدد هذا الموضوع ، الذي أمسى الخوض فيه لا يتسع إلا لما كان مكرراً معاداً من القول ، يبدي هيوم ملاحظتين جديدتين كل الجدة : فلا بد من التسليم أولاً بالمفارقة التالية ، وهي أن الألم البشري ، تلك الحجة الرهيبة ضد العناية الالهية ، هو في الوقت نفسه السبب الذي يستاق أكبر عدد من الناس الى الدين ليطلبوا فيه عزاء وسلواناً ؛ ثانياً ، وأياً ما كان رأي اللاهوتيين جميعاً ، فلا شيء أسهل من أن نتخيل كوناً زالت منه مصادر الألم ، كما نعرفها ، وصار فيه الحافز الى النشاط ، بدلاً من الألم ، قدر أقل من اللذة ، وتقوم فيه إرادات جزئية لله في كل لحظة وآن بإبادة المعلولات الشريرة المرتبطة ، على ما يقول اللاهوتيون ، بقوانينه العامة ، وتكون فيه ملكة العمل لدى الانسان أكثر نمواً وتطوراً ، والغائية أكثر كمالاً . وبكلمة واحدة ، ما من حجة تثبت أن المصدر الأخير للأشياء عديم المبالاة بالانسان .

يذكر القارىء أن التفكير النقدي في أصل مبدأ العلية تأدى لا الى أن يقوض ، بل على العكس الى أن يبرر الموقف العفوي للانسان العادي الذي يعتقد بالارتباط الضروري : فالشكية هي لأويقات التفكير والتأمل النادرة ، أما الاعتقاد فللحياة بتمامها . فهل يصدق ذلك على الدين أيضاً ؟

---

(٥) الثيوذيقا : نظرية العدالة الالهية . «م» .

وهل تكون الشكية ، في هذا الموضوع ، مقدمة الايمان ؟ هذا ما يمكن أن توحي به المحاورة الأخيرة من **المحاورات حول الدين الطبيعي** ، حيث يشرح فيلون كيف يترك نقده للدين الطبيعي المجال مفتوحاً أمام الوحي ؛ وهذه النصوص التي يعرض فيها أفكاراً مشابهة لتلك التي عزاها الى آباء الكنيسة ، موازية للنصوص التي استشهدنا بها بصدد الاعتقاد الطبيعي بالارتباط العلّي ، ذلك الاعتقاد الذي يبقى قائماً على الرغم من نقد هذا المعنى . فهل كان هذا التصريح واحداً من تدابير الحيطة التي كانت مألوفة للغاية في القرن الثامن عشر ؟ وهل هو صادق ؟

لا بد هنا أن نجري تمييزاً . فالخيال في نظر هيوم هو المصدر الطبيعي لاعتقاداتنا ؛ ولكن ذلك لا يترتب عليه أن كل ما هو من صنع الخيال مبرر ؛ فمن الواجب أن « نميز في الخيال بين المبادىء التي تكون دائمة ، قاهرة ، كلية (مثل العلية) والمبادىء التي تكون متغيرة ، ضعيفة ، ولانظامية ... المبادىء الاولى هي أساس أفكارنا كافة وأفعالنا طراً ، ... والمبادىء الأخيرة ليست حقيقية أو ضرورية أو حتى نافعة في مجرى الحياة » ؛ والاستدلال الذي يتأدى الى وجود الأجسام ، واستدلال من يعتقد بالأشباح ، هما كلاهما طبيعيان ؛ لكن الاستدلال الثاني لهو كذلك « بالمعنى الذي يقال به إن مرضاً من الأمراض طبيعي ، وكأنه ناجم عن علل طبيعية ، وإن تكن معاكسة للصحة » . والحال أنه من الواضح أن شطراً عظيماً من الاعتقادات في الأديان الوضعية رهن ، على ما يرى هيوم ، بذلك الخيال الجامح والعبثي ؛ حسبنا أن نقرأ ، في المحاورة الثانية عشرة ، كل ما يقوله عن ديانة الأكثرية تلك ، التي هي مثار للشقاق بدلاً من أن تكون رابطة اجتماعية ، والتي تتأدى الى فرائض لا طائل فيها ، والى الجذب وسذاجة التصديق ، وتولد أخيراً ، بداعي الحرص على الخلاص الأبدي ، الى أنانية ضيقة . ولنقرأ أيضاً في **المحاولة الفصل عن الخوارق** ، حيث يسعى الى كشف الغلطة الوضعية في الاستدلال الذي ينهض على أساسه اعتقادنا بالمعجزة : فالشهادة البشرية التي نبني عليها

اعتقادنا هذا ، مهما يكن حظها من احتمال الحدوث كبيراً ، غير مؤهلة فعلاً لموازنة اليقين بأن كل ما يحدث يحدث طبقاً لقوانين طبيعية ؛ والحوادث المشهورة التي وقعت لجماعة المختلجين[٦] في بلدة سان ميدار في اثناء إقامة هيوم في باريس أظهرت له على كل حال كم يمكن أن تتطابق شهادات الشهود بصدد واقعة واحدة بدون أن يثبت هذا التطابق على نحو قاطع وجودها .

في شروط كهذه ، وحتى ندرك مدى أهمية تصريحات الشكي فيلون ، لا بد لنا من أن نفترض أن هيوم أجرى على الدين عملاً مشابهاً لذاك الذي أجراه على العلية ، وأنه استخلص ما هو أساسي وطبيعي ، بملء معنى الكلمة ، في الاعتقاد الديني . وهذا العمل هو ما أعطانا هيوم معالمه الأولى في كتيِّبه المرموق حول **التاريخ الطبيعي للدين** ، ذلك الكتيب الذي عالج فيه بوجه خاص مشكلة الشرك . وقد تصدى هيوم فيه لتأويلين كانا يحظيان آنئذ بالرواج : أولهما قديم جداً ويؤكد أن البشرية بدأت ، أول ما بدأت ، بالتوحيد الذي تكشف لها بوحي إلهي ، والذي لم يكن الشرك إلا مظهراً من مظاهر فساده ؛ وثانيهما قال به فونتينل ومؤداه أن الشرك كان أول العلوم ، وأن الانسان توصل اليه عن طريق التأمل في الطبيعة والتحري عن العلل : وهنا ينفي هيوم من جديد أن يكون التأمل النظري يصلح أساساً لاعتقاد عميق : إذ كيف لنا أن نفترض أن الانسان البدائي يمكن أن يكون شغله أمر النظام المطرد للطبيعة ؟ وانما الحس ، والعاطفة ، والأمل ، وعلى الأخص الخوف على المصير هو ما تولد عنه الايمان بالشرك : فالآلهة كائنات تريد بالانسان خيراً أو شراً ، أو هي على أية حال كائنات ينبغي أن يتعلم الانسان كيف يجتذب خيريتها قبل أن يرى فيها عللاً لنظام الأشياء .

---

(٦) المختلجون : جماعة دينية من غلاة الجانسينيين في مطلع القرن الثامن عشر كان أعضاؤها يصابون بالاختلاجات في أثناء الجذب الديني . «م» .

هنا نتقرى الاتجاه الذي كان يمكن لهيوم أن يسلكه في تطويره لنظرية وضعية في الدين ؛ ولعلنا لن نجانب الصواب إذا قلنا إنه لم يرَ في الدين توسعاً للمعرفة بقدر ما رأى فيه تلبية لأعمق الحاجات الانسانية .

(٤)
الأخلاق والسياسة

إن تأملات هيوم في الاخلاق ترمي إلى الغرض نفسه الذي ترمي اليه نظرياته في المعرفة والدين ، وربما كانت سابقة عليها[٧] : نقد العقلانية الخلقية ، ودعوة الى الاعتقاد والعاطفة . والعقلانية التي يستهدفها هي عقلانية كلارك التي كانت رائجة على سعة في انكلترا عهدئذ : وبمقتضاها توجد علاقات أخلاقية قابلة للتحديد بمثل الموضوعية التي تحدد بها العلاقات الرياضية ، ومنها مثلاً علاقة المحسِن بالمحسَن اليه ، وعلاقة الأخوة ، وعلاقة الصداقة ؛ وقوام الفضيلة العمل بموجب هذه العلاقات ، المتصوَّرة بالعقل ؛ والجاحد ، ومن يؤثر أخاه على صديقه ، يخطئان بصدد طبيعة هذه العلاقات . ويلاحظ هيوم[٨] أن العقل قادر على إفادتنا ما اذا كان فعل بعينه مطابقاً أو غير مطابق لغاية وموافقاً أو غير موافق لقاعدة ، ولكن ذلك لا يترتب عليه أي تعلق بالغاية ، بدون القلب الذي يعطي تصديقه أو ينحي باللائمة : فقتل لايوس على يد أوديب وقتل أغريبينا على يد نيرون هما في نظر الفهم قتل مرتَكَب بحق الوالدين ؛ ولكن شعور الفظاعة ، الذي يستثيره القتل الثاني ، يجعل منه جريمة ، وهذا الشعور رهن، لا بالعلاقات الموضوعية، بل بالبنية الباطنة للطبيعة البشرية، مثلما

---

(٧) انظر مقدمة ن . كامب سميث لـ «الجمعية الارسطوطالية ARISTOTELIAN SOCIETY » ، مجلد إضافي ، ٢٨ ، ١٩٣٩ .

(٨) محاولات اخلاقية ، الملحق ١ ، حول الحس الخلقي .

أن الجمال ليس هو التناظر الذي يدركه العقل، وانما اللذة التي تصحبه.

بيد أن هيوم ليس من أولئك الذين يتركون القرار، صنيع هاتشيسون، لشعور أو حس خلقي؛ فالأحكام الأخلاقية تنطوي(مثلها مثل الحكم على العلية) على شمولية لا بد لها من تفسير ؛ شمولية تنجم في رأيه عن الاستحسان أو الاستهجان الذي تلقاه أفعالنا لدى من يحيط بنا من الناس ؛ « الفضيلة هي كل فعل أو صفة للنفس يستثير إحساساً باللذة وبالاستحسان لدى كل من يكون شاهداً عليه » ؛وليس للحس الخلقي من معنى إلا إذا كان مرجعه الى مجتمع يحكم وفق مقاييسه . وليس عسيراً الاعتراض على هذه الدعوى بتنوع هذه الأحكام وتقلبها وتنافرها تبعاً للمجتمعات : أفما وجدت مجتمعات قديمة تستصوب الانتحار أو هجر الاطفال ؟ ويرد هيوم بأن التوافق يظل قائماً بصدد النقاط الرئيسية ، بصدد الصراحة والشجاعة مثلاً ، وبأن اختلاف الأعراف ينشأ عن انحراف ناجم بدوره عن الظروف : فهجر الاطفال صورة من صور الحب الأبوي في بلد فقير مدقع ؛ والوطنية لا يمكن أن تكون واحدة في بلد حر مثل انكلترا وآخر مثل فرنسا حيث لا تعني أكثر من حب « المستبد » ؛ والبسالة لا يمكن أن يكون لها لون واحد لدى الشعوب المحاربة والشعوب المسالمة ؛ وبعض العواطف لا يمكن أن تنمو وتتطور إلا على حساب غيرها ، ومن قبيل ذلك ميل الفرنسيين الى الحياة الاجتماعية ، وهو الميل الذي يخنق العواطف الأسرية . غير أن العواطف الرئيسية تبقى واحدة : وهيوم لا يرى من استثناء إلا في تلك « الضروب الاصطناعية من الحياة » التي تبغي أن تعين لنفسها قوانينها ، على هامش المجتمع ، على نحو ما تتمثل بحياة غلاة الفرديين ، من أمثال ديوجانس الذي التمس قانونه في الفلسفة ، أو بسكال ؛ « تطير ديني أو هذيان فلسفي » : ذلك كان حكمه ؛ وجلي للعيان هنا كم تختلف هذه « العاطفية » عن الرومانسية التي سيذر قرنها عما قريب ، وعن البطولة التي تلتمس طريقها بعيداً عن كل الدروب المرسومة .

يبقى الخيال والعاطفة إذن ، منظوراً إليهما في عمقهما وماهيتهما ، من مبتدأ المذهب الى منتهاه ، عاملَيْ عمومية واتحاد وحقيقة ، ولا يندرجان في عداد تلك القوى الغامضة التي كانت العقلانية تتوجس منها خيفة والتي ستعقد لها الرومانسية إزار النصر .

أما من وجهة النظر السياسية فقد عارض هيوم جماعة الويغ[٩] وليبرالية لوك ؛ فهو لا يسلِّم بأن شرعية حكومة من الحكومات تستند الى عقد أولي ، قابل للإبطال في كل آن ، مما يستتبع الحق في العصيان والتمرد ؛ لكنه لا يسلِّم بالمقابل ، مع جماعة التوري ، بالحق الإلهي والسلطان المطلق . وإنما يعكس حدود المسألة ، بمعنى أنه لا يطلب شرعية الحكومة في أصلها (وهو في غالب الأحيان أصل غير معروف ؛ وإجمالاً هو العنف ؛ والعقد لا يمت اليه بصلة أو لا يسنده إلا إسناداً واهياً) ، وانما يطلبها في المنفعة الاجتماعية الحاضرة ، وهذا مبدأ يفسح في المجال ، وإن ضمن حدود ضيقة (تتفاوت تبعاً للحكومات ، وهي أوسع في انكلترا منها في الأقطار الأخرى) ، أمام مقاومة الحكومة الضارة بالمجتمع .

(٥)
آدم سميث منظِّراً أخلاقياً

في العاطفة أيضاً تراءى لآدم سميث أنه مهتدٍ الى القواعد الفريدة للسلوك الخلقي . ولد في عام ١٧٢٣ ، ودرس في جامعة غلاسغو ، حيث أخذ عن هاتشيسون ، وصار أستاذاً للمنطق (١٧٥١) ثم للأخلاق في غلاسغو ، حيث أصدر في سنة ١٧٥٩ **نظرية العواطف الأخلاقية**

---

(٩) الويغ : الاسم الذي كان يطلق على الحزب الليبرالي في انكلترا سابقاً ، وتقابلهم جماعة التوري ، اي المحافظون . «م» .

THEORY OF MORAL SENTIMENTS ؛ وفي سنة ١٧٦٥ صار مؤدباً لدوق باكلوك الصغير ، فأقام معه في فرنسا ، بتولوز أولاً ثم بباريس ، حيث تردد على أوساط الاقتصاديين . وعند رجوعه الى انكلترا وقف كل جهوده على الإعداد لمؤلَّفه **ثروة الأمم** THE WEALTH OF NA-TIONS الذي أصدره في عام ١٧٧٦ . وكانت وفاته في عام ١٧٩٠ .

يختم آدم سميث **نظرية العواطف الاخلاقية** بصفحات لا تخلو من الغرابة يهاجم فيها علم الذمامة[١٠] الذي يرى فيه نموذج الاخلاق العقلية : « يسعنا أن نقول بصفة عامة في جميع مؤلفات أصحاب علم الذمامة إنها تسعى عبثاً إلى تعيين واضح دقيق لما لا يمكن تعيينه إلا بالعاطفة ؛ وبالفعل ، كيف يمكن الاهتداء الى قواعد ثابتة تحدد النقطة التي لا يعود عندها حس العدل الرهيف ، في كل حالة جزئية ، سوى وسوسة ضميرية لا طائل فيها ، وتعين اللحظة المحددة التي ينحط فيها الاحتشام والتحفظ الى كتمان ورياء ؟ » [١١] . إن فروقاً دقيقة كهذه (والحياة الخلقية تعج بها) لا يمكن إدراكها إلا بما ينتابنا من تعاطف أو نفور فوريين ، يترجمان عن نفسهما بحكم استحسان أو استهجان . وهذا الحكم لا تمليه المصلحة ، إذ أننا نختص بتقديرنا أفعالاً تكون لنا نافعة أو حتى أحياناً ضارة ؛ كما أنه لا يصدر عن العقل ، على نحو ما استنتج ذلك كودوورث وأخلاقيو كامبردج من عمومية الأحكام الأخلاقية ؛ فهذه العمومية تتحصل لنا ـ وسميث يسلِّم بذلك ـ على نحو ما تتحصل لنا عمومية القانون التجربي ، أي بالاستقراء : فنحن لا نستحسن ولا نستهجن من البدء أي فعل من الأفعال لأنه يتبدى لنا ، عند الفحص عنه ، موافقاً أو معاكساً لبعض القواعد العامة ؛ بل على العكس من ذلك : فنحن نضع القواعد العامة بناء على ملاحظتنا ، بالتجربة ، أن الأفعال المركبة من

---

(١٠) الذمامة LA CASUISTIQUE: علم الاحوال الضميرية، وهو من علوم اللاهوت.«م».
(١١) الترجمة الفرنسية بقلم المركيزة دي كوندورسيه ، باريس ١٨٣٠ ، المجلد ٢ ، ص ٢٥٧ .

هذه العناصر أو تلك تُستحسن أو تُستهجن بصفة عامة.ولا يعتقد آدم سميث كذلك أنه في مقدورنا التعويل على حس خلقي ، صنيع هاتشيسون ، لأنه على حين أن الحس ، وليكن حس البصر مثلاً ، يتعين عليه أن يبقى هو هو ، أياً يكن اللون الذي يدركه ، فإن استحساناتنا تتدرج وتتلون ، مثلها مثل العواطف التي نستحسنها : « إن استحساننا لعاطفة حانية لا يشابه من وجه من الوجوه استحساننا لعاطفة سامية ؛ فالأول يجنح بنا الى الحنو ، والثاني الى السمو؛ ولا وجود لأي تشابه بين الانفعالات التي يستثيرانها » . ليس الاستحسان إذن ، في حقيقته ، سوى تواصل في العاطفة ، أي تعاطف . ولا يكون هذا التعاطف خلقياً إلا اذا كان متجرداً ومنزهاً تماماً عن الغرض ؛ وعلى هذا فإننا نحكم أولاً على الآخرين قبل أن نحكم على أنفسنا ، ولا يكون حكمنا على أنفسنا صحيحاً إلا إذا عرفنا كيف نضع أنفسنا في منظور متفرج غير متحيز .

على أن آدم سميث يلاحظ مع ذلك ، في طريقتنا في الحكم على أنفسنا ، ضرباً من عدم تماسك المنطق : إذ يلوح أنه لو كان التعاطف لا يتبع إلا للعاطفة ، لتعين علينا ألا نحكم على حسنات الانسان أو سيئاته إلا بمقتضى النيات التي تملي عليه سلوكه ؛ والحال أن ليس كذلك واقع الأمر ، وإنما النتائج النافعة أو الضارة ، والنجاح والفشل ، هي التي تعين بصورة شبه تامة الحكم الذي نصدره على صلاح نياته أو طلاحها . يتفق تعاطفنا إذن مع العاطفة التي تشف عنها أفعاله أكثر منه مع العاطفة التي تخالجه فعلياً في سريرته . ويقر آدم سميث بأن هذا الضرب من عدم تماسك المنطق وهذه الطريقة السطحية في الحكم هما شرط الحياة الخلقية كما يفهمها ؛ فهو يعلم من خلال مثال الكتاب الأخلاقيين من أمثال لاروشفوكو ، كم يجعل التحليل المتبحر للعواطف « الشبهات تحوم حول السلوك الأكثر براءة »[١٢] . ليس « تعاطف » آدم سميث إذن ضرباً من حدس يدلف بنا

---

(١٢) الجزء ٢ ، القسم ٣ ، الفصل ٣ .

الى أعماق شعور الغير ؛ فأخلاق العاطفة هذه ليست أخلاق طويةٍ ، نظير ما ستكون عليه لدى روسو . وانما للعاطفة ، كما لدى هيوم ، دور عملي ؛ فهي مشتركة بين الجميع ؛ غير أن النزعة الغائية ، التي تبقى لدى هيوم كامنة ، تتفجر هنا في كل صفحة من الصفحات ؛ فذلك التعاطف الذي يوجه الحياة الخلقية ينهض شاهداً على العناية الالهية . وعلى المنوال نفسه سيوضح آدم سميث ، في موضوع الاقتصاد السياسي ، كيف أن التأثير العفوي تماماً للأنانية يفترض فيه أن يكون كافياً لزيادة ثروة الأمم ، بشرط ألا تتدخل الحكومات في مجرى الأمور بإجراءات مخطط لها (**بحث في ثروة الأمم** ، ١٧٧٦) .

ثبت المراجع

I. — David HUME, *Works,* 1827, 1836, 1856, 1874, 1882; *Dialogues concerning Natural Religion,* éd. N. KEMP SMITH, Oxford, 1935; *Traité de la nature humaine et Essai philosophique sur l'entendement,* traduit par RENOUVIER et PILLON, avec une introduction par PILLON; Œuvres philosophiques choisies *(Essai sur l'entendement, Traité de la nature humaine; Dialogues de la religion naturelle),* trad. par Maxime DAVID, avec une préface de L. LÉVY-BRUHL, 2 vol., Paris, 1912; *Traité de la nature humaine,* traduction, préface et notes, par A. LEROY, 2 vol., Paris, 1946; *Enquête sur les principes de la morale. Les quatre philosophies,* traduction par A. LEROY, Paris, 1947; *Enquête sur l'entendement humain,* trad. A. LEROY, Paris, 1947.

L. LÉVY-BRUHL, L'orientation de la pensée de David Hume, *Revue de métaphysique et de morale,* XVII, 1909.

J. Y. T. GREIG, *David Hume,* Londres, 1931.

E. C. MOSSNER, *The forgotten Hume, (Le bon David),* N. Y., 1943: *The life of David Hume,* Edimbourg-Londres, 1954.

II. — W. B. ELKIN, Relation of Hume's Treatise and Inquiry. *Philosophical Review,* III, 1894; *Hume, the relation of the Treatise, book I, to the Inquiry,* New York, 1904.

G. COMPAYRÉ, *La philosophie de D. Hume,* Toulouse, 1873; Du prétendu scepticisme de Hume, *Revue philosophique,* VIII, 1879.

N. KEMP SMITH, *The Philosophy of D. Hume,* Londres, 1941.

G. DELLA VOLPE, *La filosofia dell' Esperienza di D. Hume*, 2 vol., Florence, 1933-1935.

A. MEINONG, *Hume Studien*, I *Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus*, II *Zur Relationstheorie*, Vienne, 1877-1879.

J. LAIRD, Opinions récentes sur Hume, *Recherches philosophiques*, III, p. 363.

Jean LAPORTE, Le scepticisme de Hume, *Revue philosophique*, 1933 et 1934.

Hume and Present Day Problems, *Aristotelian Society*, Supplem. vol. XVIII, 1939 (articles de N. KEMP SMITH sur la relation du *Traité* à l'*Essai*, de A. E. TAYLOR, J. LAIRD et T. E. JESSOP sur les *Dialogues sur la religion)*.

O. QUAST, *Der Begriff des Belief bei D. Hume*, Halle, 1903.

W. W. CARLILE, The humist doctrine of causation, *Philosophical Review*, V. 1896.

Hume and present days problems, *Aristotelian Society*, 1933; Hume,' n° 20 de la *Revue internationale de philosophie*. Londres, Bruxelles, 1952; *The letters of David Hume*, éd. J. Y. T. GREIG, 2 vol., 1932; *New letters of D. H.*, éd. R. KLIBANSKI et E. C. MOSSNER, Oxford, 1954.

Ch. W. Hendel, *Studies in the philosophy of D. Hume*, Princeton, 1925.

R. METZ, *David Hume, Leben und Philosophie*, Stuttgart, 1929.

André LEROY, *La critique et la religion chez David Hume*, Paris, 1930; *David Hume*, Paris, 1953.

G. DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, Paris, 1953.

M. DAL PRA, *Hume*, Milan, 1949.

T. E. JESSOP, Réflexions sur la philosophie de Hume, *Revue philosophique*, 1960.

O. BRUNET, *Philosophie et esthétique chez David Hume*, Paris, 1965.

III. A. E. TAYLOR, *D. Hume and the miraculous*, Cambridge, 1927.

H. MEINARDUS, *D. Hume als Religionsphilosoph*. Erlangen, 1897.

N. KEMP SMITH, *Dialogues concerning natural religion*, Oxford, 1935, Introduction.

A. JEFFNER, *Butler and Hume on Religion, a comparative Analysis*, Stockholm, 1966.

IV. LECHARTIER, *D. Hume moraliste et sociologue*, 1900.
F. C. SHARP, Hume's ethical theory and its critics, *Mind*, 1921.
C. E. VAUGHAN, *Studies in the history of political Philosophy*, t. I, chap. VI. Manchester, 1925.
C. D. BROAD, *Five types of ethical theory*, ch. IV, Londres, 1930.
R. D. KYDD, *Reason and conduct in Hume's treatise*, Oxford, 1946.
T. BRUNIUS, *David Hume on Criticism*, Stockholm, 1952.

V. – Adam SMITH, *Collected Works*, 5 vol., Édimbourg, 1811-1812; *Théorie des sentiments moraux*, trad. par la marquise de CONDORCET, 2 vol., Paris, 1830.
E. JAMES, *Histoire sommaire de la pensée économique*, 2e éd., Paris, 1959.

الفصل التاسع
المرحلة الثانية (١٧٤٠ ـ ١٧٧٥) (تتمة) :
نظرية الذهن (تتمة)

فوفنارغ

(١)
حياته ومؤلفـــاته

ولد لوقا دي كلابييه، المركيز دي فوفنارغ ، في إكس ـ آن ـ بروفانس سنة ١٧١٥ ؛ أكب مبكراً وبشغف على قراءة مؤلفات الكتاب الأخلاقيين القدامى ، وعلى الاخص منهم بلوتارخوس وسينيكا ؛ وعمل ضابطاً في الجيش الملكي ابتداء من عام ١٧٣٣ ؛ فشارك في حملة ايطاليا (١٧٣٣ ـ ١٧٣٦) ، ثم في حملة بوهيميا (١٧٤١ ـ ١٧٤٣) ؛ وآب الى اكس ـ آن ـ بروفانس سنة ١٧٤٥ مريضاً ، شبه ضرير ، ومنها ارتحل الى باريس حيث توفي سنة ١٧٤٧ . ارتبط برابطة صداقة بالمركيز ميرابو[١] ، ثم بفولتير ومارمونتيل[٢] . المؤلَّف اليتيم الذي نشره في حياته هو **المدخل الى معرفة**

---

(١) المركيز دي ميرابو . اقتصادي فرنسي (١٧١٥ ـ ١٧٨٩) ، تلميذ كيني والمدرسة الفيزيوقراطية ، اشتهر بكتابه « **صديق البشر او بحث في السكان** » . «م» .

(٢) جان فرانسوا مارمونتيل : كاتب فرنسي (١٧٢٣ ـ ١٧٩٩) ، له روايات ذات طابع ملحمي ، وحكايات أخلاقية ، ومسرحيات ، ومذكرات . «م» .

الذهن البشري INTRODUCTION À LA CONNAISSANCE DE L'ESPRIT HUMAIN (١٧٤٦)، وقد أتبعه بـ«**تأملات نقدية حول بعض الشعراء**» . وغب وفاته ، في سنة ١٧٤٧ ، صدرت طبعة ثانية من **المدخل** ، متبوعة بـ « **تأملات وحكم** » . وضمت الطبعات المتتالية التي صدرت في ١٧٩٧ ، و ١٨٠٦ ، و ١٨٢١ ، و ١٨٧٤ ، نصوصاً جديدة أو روايات جديدة لكتابات له معروفة من قبل ؛ لكنها لا تعدو أن تكون مسودات كتبها ، بوجه خاص ، في أثناء حياته العسكرية .

(٢)
نظرية أنماط الذهن

يجهل مؤرخو الفلسفة في الغالب أهمية فكر فوفنارغ وعمقه ؛ ففوفنارغ مفكر منهجي ؛ والظروف هي وحدها التي أرغمته على عرض مذهبه في صورة شتات من الخواطر والأفكار ؛ وكان مبتغاه أن يصل الى تصور متلاحم عن الذهن البشري ؛ وقد وجد أن عصره ، بمنزعه الى الخصام وولعه بـ « العلوم الطريفة » (يقصد هوس تجميع المجموعات) ، أعار أذناً صماء للدعاوى المتناقضة في المواضيع الأكثر أهمية .

على الرغم من أن فوفنارغ لم يكن من رواد الحركة العلمية المتضلعين بها ، فقد كان معوِّله في دراسة الذهن على ذلك المثال النيوتني الذي كنا التقيناه لدى كوندياك وهيوم : « إن الذهن الواسع يرى الى الموجودات في علاقاتها المتبادلة : فهو يدرك بنظرة خاطفة جميع تفرعات الأشياء وتشعباتها ؛ فيعيد ربطها بمصدرها ويحشدها في مركز مشترك ويسلط عليها وجهة نظر واحدة » . وقال أيضاً : « أحب الكاتب الذي يعانق بنظرته الأزمنة كافة والبلدان طراً ، ويرد كثرة من المعلولات الى قلة من العلل ؛ ويقارن الأعراف والأحكام المسبقة لعصور مختلفة ؛ ويطلعني ، من خلال

أمثلة يستقيها من الرسم والموسيقى ، على مواضع الجمال في الفصاحة وعلى الصلة الوثيقة بين الفنون » .

لكن فوفنارغ لا يعتقد بوجود منهج معصوم عن الخطأ وفي متاح الجميع من أجل تحقيق ذلك الضرب من الترابط الكلي ، الذي كانت فكرته تتسلط على أهل القرن الثامن عشر . بل على العكس من ذلك (وهذه ملاحظة تأتت ولا بد من التأمل في كتابات بسكال) : فلا وجود في العادة إلا لأنماط من الذهن ، متنافية فيما بينها ، وكل نمط منها يبغي أن تكون صفته الغالبة هي الصفة الغالبة على الذهن إجمالاً : ذهن حاد ، ذهن ثاقب ، ذهن دقيق ، ذهن عميق ، ذهن شعري ، ذهن استدلالي ، وغير ذلك من ضروب الأذهان التي تمضي في اتجاهات مختلفة ، متضاربة ، نافية لكل توافق . فالذهن الحاد لرجال المجتمع ، مثلاً ، يزدري الذهن العميق الذي يعز عليه أن يتتبعه في « دروبه المظلمة » ؛ لكن الأدهى من ذلك عدم التفاهم بين أصحاب الذهن العميق ، إذ أن « كل واحد منهم يختص بإيثاره موضوعه » : وهو خلاف جذري وضروري ، لأنه الشرط الذي يمكن به لكل واحد منهم أن يبدع : فالشعر ، مثلاً ، « لا يحتمل تضارب الآراء » . لا وجود إذن لذهن يقتدر على معانقة جميع أوجه الموضوع : ويضرب فوفنارغ المثل على ذلك بساسة عصره ممن كانوا يعجبون بتطور الفنون والتجارة بدون أن يروا إدقاع الشطر الأعظم من الأمة .

إن الانسان لشبه مجبر على الاختيار بين الطريق الضيق الذي يمكن أن يفضي الى نتيجة وبين الرؤية الواسعة وانما السطحية : فلنأخذ مثال الرجل الأصولي الملمّ من كل علم بطرف : فالمعرفة على هذا النحو هي « بصورة شبه دائمة معرفة عديمة الجدوى وأحياناً مؤذية » . وأولئك الذين يقولون (وهل « أولئك » إلا بسكال ؟) إن عصرنا يتميز بكونه ورث معارف الأزمنة كافة لا ينتبهون لضعف الذهن البشري : « إن الكثرة الكثيرة من الأشياء تربك البصر ، والكثرة الكثيرة من المعارف الأجنبية

ترهق حكمنا ... وقلة من الناس من تحسن استخدام فكر الغير ... ونتيجة الآراء ، إذا ما تخطت كثرتها قوى الذهن ، أن تولِّد تناقضات وأن تزعزع يقين المبادىء » .

يرتفع صوت فوفنارغ إذن معترضاً على المثل الأعلى المشترك لعصره ، على التقدم بنشر الأنوار ؛ فهو في نظره « همجية » أكثر منه تقدماً . وذلك التساوي في العقول ، الذي كان من أكثر أفكار زمانه شيوعاً ، لا يلقى منه إلا تسفيهاً ؛ فخير منه بما لا يضاهى شذوذ العبقري الذي يستطيع وحده أن يجمع أنماطاً ذهنية متضاربة في العادة ، سواء أكان فيلسوفاً وسيع المخيلة مثل ديكارت أو بسكال ، أم شاعراً صارم الحكم ، مثل راسين أو موليير . ووحدة الذهن ليست بمنطلق : وانما هي استثناء العبقرية العظيم الندرة ؛ غير أنه « في عالم الذكاء كما في عالم السياسة قيضت الطبيعة للغالبية العظمى من الناس أن يكونوا من العامة » .

إن مثال القوة هذا ، غير القابل للإرجاع إلى أي منهج ، هو مثال الحياة الخلقية والحياة العقلية على حد سواء . فما نحن ؟ نحن انفعالاتنا « غير المتميزة عنا » . وانفعالاتنا جميعها تتلون بلون شخصيتنا ؛ فالطموح ليس واحداً ؛ وانما يصير ، تبعاً للناس ، فضيلة أو رذيلة ، عنفواناً أو خسة ، والحب لا يرتبط بموضوع ، بل « بالفكرة التي يطيب لنا أن نتخيلها عنه ؛ بل إن هذه الفكرة بالذات هي ما نحبه » ؛ والجمال الذي نؤثره هو ذاك الذي يعبر عن الشخصية « التي تتفق اكثر الاتفاق مع شخصيتنا » . آية ذلك أن الانفعال يكمن أصله في المقام الأول في « شعور القوة » الذي نريد له أن يزيد ، وفي شعور « الصغار والرضوخ » الذي نريد له أن يبيد ؛ والانفعالات الرئيسية هي الحبور ، ومصدره الشعور العادي بالقوة ، والاكتئاب أو القلق ، ومصدرهما الشعور بالعجز . ولكم تخطىء الرواقية إذ تميز ، فوق الانفعالات ، إرادة حرة ؛ فالإرادة هي « العقرب الذي يشير الى الأوقات على الساعة » ؛ وبواعث عملنا قد تغيب

عنا في بعض الاحيان بسبب سرعة الفكر الفائقة ؛ لكن حريتنا لا تتقوم إلا بتعيين أفعالنا بأفكارنا ومشاعرنا ، أي بأنفسنا ؛ إذ ـ لنكرر القول مرة أخرى ـ إنه « من الحمق أن يميز واحدنا أفكاره أو مشاعره من ذاته » . وكاذب هو أيضاً المذهب الذي ينصح باعتدال الانفعالات ؛ فحاله كحال من ينصح معدة مريضة بالقناعة في الطعام والشراب : « ما هم الانسان المريض من مراءة وليمة تعافها نفسه ؟ » . وكاذب أخيراً مذهب لاروشفوكو في الأنانية ؛ فالانفعال ، حالما يشتد ، لا يعود يلقي بالاً لشخصنا وراحتنا ورفاهيتنا ؛ فـ « عزة النفس » كما قال بها لاروشفوكو يقابلها « حب الذات » الذي يطلب سعادته خارج الذات وفي ممارسة إرادة القوة (لئن لم يستعمل فوفنارغ التعبير النيتشوي ، فقد كاد يفعل) : فإن واحداً من أقوى حوافز النفوس الكبيرة حب المجد الذي يجعل لنا على القلوب دالة طبيعية ويحدو بنا الى العمل ؛ وذلك أيضاً شأن البخل ، تلك « الغريزة الجشعة التي تأمرنا بأن نزيد ونعرض ونؤكد وجودنا » ؛ وذلك أيضاً شأن الحب الأبوي الذي تغلب عليه « فكرة المِلْكية » ؛ وذلك اخيراً شأن الصداقة التي تكشف لنا عن « عدم كفاية وجودنا » .

لكن ألا تعارض الفضيلة في ظاهر الحال هذا الضرب من حضارة الانفعال ؟ فلنمسك عن السعي في مضمار الأخلاق الى تحديد فضيلة تكون « خيِّرة في جوهرها » ؛ فما هي بفضيلة إلا بالإضافة الى الخير ، أي بالتعريف الى ما ينزع الى المنفعة الاجتماعية ؛ وهذا الخير نفسه ليس في ذاته موضوعاً للإرادة ، بل يصير كذلك « لأن الدين يؤمِّن تعويضات » ، وبحكم « الخوف البغيض من العذاب » . و قد جانب ماندفيل الصواب عندما زعم أن الرذائل ، بما هي كذلك ، نافعة للمجتمع : فالغرور أو البخل لا يفيدانه إلا إذا اقترنا بالاعتدال وبالنزاهة وبفضائل أخرى . وإذا عُرِّفت الفضيلة بالفائدة الاجتماعية وحدها ، فلن تكون حجة عليها أن نقول إنها نتيجة ضرورية لمزاجنا أو إن مصدرها يكمن في حبنا لأنفسنا ، إذ النتائج

وحدها هي التي يُعتد بها هنا .

جلي للعيان إذن أن فوفنارغ لا يرى أن ثمة من صلة بين الاخلاق وبين قيمة الانسان الذاتية الأصيلة . وهو يعلن ذلك بصريح القول : « ثمة خصال عظيمة لا تمت الى الفضيلة بصلة » ؛ فالمروءة ، ذلك البسط للقدرة المتمثلة بالتحكم بالحظ وبإخضاع الرجال الآخرين ، جعلت من رجال من أمثال كاتيلينا وقيصر مجرمين ، بدون أن يُنتقص من قدرها في شيء. والبطولة ، المتميزة عن قيمنا الأخلاقية ، هي التي تصنع القيمة الحقيقية للانسان ، وهي توضع ، مثلها مثل العبقرية ، فوق التقييمات الضيقة والتناقضات الظاهرة التي يبقى العقل العادي أسيرها .

لقد بحث فوفنارغ إذن ، مثله مثل كوندياك وهيوم ، عن مصدر الذهن وضابطه في شيء اكثر طبيعية وأبعد غوراً وأكثر صميمية من ذلك العقل المتعالي الذي كان يدع خارجاً عنه ، بحسب ما ذهب اليه مفكرو القرن الثامن عشر ، الطبيعة ، والعاطفة ، والانفعال ، والاعتقاد ؛ كتب الى ميرابو في الأول من آذار ١٧٣٩ يقول : « فلسفتي كلها يكمن مصدرها في قلبي : فهل تعتقد أنه من الممكن أن ترتد على مصدرها وأن تتسلح ضده ؟ إن فلسفة طبيعية ، لا تدين للعقل بشيء ، لا يمكن أن تتلقى منه قوانينها ؛ والفلسفة التي آخذ بها لا تطيق شيئاً إلا أن يكون من ذاتها ؛ ولا قوام لها حصراً إلا في الاستقلال ، ولن يكون نير العقل اكثر قابلية للاحتمال بالنسبة اليها من نير الأحكام المسبقة » .

إن تمثال كوندياك ، الذي لا تفعل فيه حصراً غير الانطباعات الحسية ، وانسان هيوم الذي يتبع الاعتقادات التي تتكون عفوياً فيه ، وبطل فوفنارغ الذي لا معيار له سوى الوفاء لذاته ولانفعاله الغالب ، هي تصورات من جنس واحد ، مهما اختلف الذهن الذي يحركها . وفوفنارغ ، شأنه شأن هيوم ، ناقد للدين الطبيعي ، يأخذ على عاتقه أن يرينا العقل وهو يستاق نفسه نحو ما هو مجاوز ؛ وقد كتب في الشذرات التي ذيَّل بها

مقالة الارادة الحرة ضد المذهب الغائي هذه العبارة الثاقبة : « كل ما هو محبو بالوجود محبو بالنظام » ، وهي دعوى تضع نهاية لكل تحرٍ عن صانع هذا النظام .

هذا ما كانه المذهب المترفع واللاذع لمفكر كثيراً ما تجاهله المؤرخون ، مفكر عزت اليه طبعة ١٨٠٦ « فلسفة مسلية ومعتدلة » ، وما وجد لديه فولتير وآخرون إلا مادة لمناقشات تتصف بطابع المماحكة حول الأسلوب .

ثبت المراجع

VAUVENARGUES, *Œuvres,* éd. Pierre VARILLON, 3 vol., Paris, 1929.

PALÉOLOGUE, *Vauvenargues,* Paris, 1890.

G. ZIELER, Vauvenargues, ein Vorgänger Nietzsches, *Hamburger korrespondent,* 1907, n° 9.

A. BOREL, *Essai sur Vauvenargues,* Neuchâtel, 1913.

J. MERLANT, *De Montaigne à Vauvenargues,* Paris, 1914.

May WALLAS, *Luc de Clapiers, marquis de Vauvenargues,* Cambridge, 1928.

R. LENOIR, *Les historiens de l'esprit humain,* Paris, 1926.

LE BRETON, Vauvenargues et Fontenelle, *Journal des savants,* 1907.

الفصل العاشر

المرحلة الثانية (١٧٤٠ ـ ١٧٧٥) (تتمة) :

نظرية الطبيعة

(١)
ديدرو ، دالمبير ، و « الموسوعة »

يطالعنا لدى هذه الفئة من الفلاسفة ، ممن نستطيع أن نسميهم بالموسوعيين ، إما لأنهم شاركوا فعلياً في مشروع دالمبير وديدرو ، وإما لتعاطفهم معهما ، يطالعنا روح جديد مغاير تماماً لروح الفلاسفة الذين تقدم الكلام عنهم : فهم لا يلحون إلا إلحاحاً قليلاً بصفة عامة على فلسفة الذهن ، لميلهم الى الاعتقاد بأن لوك قال في هذا الموضوع كل ما يمكن أن يقال ، ولارتيابهم البعيد الغور باللطائف الميتافيزيقية : فالطبيعة والمجتمع هما اللذان يستأثران باهتمامهم ، وليس ملكات الذهن. ونلتقي لدى ديدرو بوجه خاص ، وكذلك لدى صديقيه الماديين دولباخ وهلفسيوس ، وقبلهما لدى لامتري ، تصوراً للطبيعة ستترسخ دعائمه باطراد .

إن تاريخ تأسيس **الموسوعة** ENCYCLOPÉDIE على أيدي ديدرو ودالمبير معروف بما فيه الكفاية .فدني ديدرو ، الذي رأى النور في لانغر سنة ١٧١٣ ، تتلمذ على اليسوعيين في معهد لويس ـ لو ـ غران ؛ أولع

بالعلوم كافة والفنون قاطبة ، فترجم أول الأمر **تاريخ اليونان** بقلم ستانيان (١٧٤٣) ، ثم **المعجم الطبي العام** بقلم جيمس (١٧٤٤) ، وأخيراً **محاولة في الفضل والفضيلة** بقلم شفتسبري (١٧٤٥) . وفي عام ١٧٤٦ كلفه الكتبي لو بروتون بترجمة **السيكلوبيديا أو معجم الفنون والعلوم** CYCLOPAEDIA OR DICTIONARY OF ARTS AND SCIENCES الذي كان صدر سنة ١٧٢٨ ولقي رواجاً عظيماً : وكانت فكرة إصدار معجم من هذا القبيل تحوم في الأجواء ، ويُذكر في هذا الصدد خطاب لرامسي ، كبير خطباء الماسونية ، الذي حث زملاءه في سنة ١٧٣٧ على « الاتحاد لتجميع المواد لمعجم شامل للفنون الحرة ولجميع العلوم النافعة [١] » . وقد وسَّع ديدرو المشروع الأولي ، وأشرك فيه صديقه العالم الرياضي دالمبير. وكان جان لورون دالمبير، المولود سنة ١٧١٧، قد وضع من قبل **مقالة في الديناميكا** TRAITÉ DE DYNAMIQUE، وكان عضواً في أكاديمية العلوم وصديقاً لفريدريك الثاني : فألفا حولهما طائفة من المعاونين من كل الصنوف ، أدباء وفقهاء وعلماء ؛ وكتب ديدرو بنفسه طائفة كبيرة من المواد . وبعد أن حُبس ستة أشهر في فنسين سنة ١٧٤٩ لنشره **الخواطر الفلسفية** PENSÉES PHILOSOPHIQUES (١٧٤٦) ورسالة **حول العميان برسم المبصرين** LETTRE SUR LES AVEUGLES À L'USAGE DE CEUX QUI VOIENT (١٧٤٩) (كان حرر أيضاً في سنة ١٧٤٧ **نزهة الشكي أو المسالك** PROMENADE DU SCEPTIQUE OU LES ALLÉES الذي لم يصدر إلا سنة ١٨٣٠ ، وفي **كفاية الدين الطبيعي** DE LA SUFFISANCE DE LA RELIGION NATURELLE الذي نشر سنة ١٧٧٠) ، أصدر في سنة ١٧٥١ المجلد

---

(١) نقلاً عن جوزيف لوغرا : ديدرو والموسوعة DIDEROT ET L'ENCYCLOPÉDIE ، ص ٢٨ .

الأول من **الموسوعة أو المعجم العقلاني للفنون والمهن** بقلم طائفة من أهل الفكر ؛ وقد قدم دالمبير لهذا المجلد بـ « **خطاب تمهيدي** DIS-COURS PRÉLIMINAIRE ». وتذرع الحزب المتدين ، المؤيَّد من قبل **جريدة تريفو**[2] JOURNAL DE TRÉVOUX ومن قبل كرستوف دي بومون ، أسقف باريس ، بدعوى دافع عنها في السوربون الأباتي دي براد[3] وتضمنت قضايا رأتها حقيقة بالإدانة ومنها إرجاع أصل الأفكار الى الحواس أو الدفاع عن الأخلاق الطبيعية ؛ فكان أن ألقيت على **الموسوعة** تبعة الفضيحة ، واستطاع خصومها استصدار قرار بمنعها في وقت صدور المجلد الثاني في مطلع عام ١٧٥٢ . لكن بتأييد ضمني من مالزيرب ، مدير المكتبة ، وعلى الرغم من الهجمات المتواصلة التي شنها عدوا الفلاسفة ، باليسو وفريرون ، صدرت بين ١٧٥٣ و ١٧٥٧ خمسة مجلدات جديدة من **الموسوعة** ؛ غير أن عام ١٧٥٨ كان عاماً حرجاً بالنسبة إلى المشروع : فعلى أثر المجادلات التي أثارتها مقالة دالمبير عن **جنيف** ، ترك هذا الأخير **الموسوعة** بتأييد خفي من فولتير ، وكذلك فعل دوكلو[4] ومارمونتيل ؛ وحُمِّلت **الموسوعة** مسؤولية مذهب هلفسيوس المادي (أدين كتاب هلفسيوس **في الروح** فور صدوره) ، فصدر من جديد قرار ملكي بمنعها وأدانها البابا ؛ وما أمكن للمجلدات العشرة الأخيرة أن ترى النور إلا في وقت متأخر جداً، في سنة ١٧٦٦ . وقد تكونت حول الموسوعة ، وعلى الأخص ابتداء من عام ١٧٥٣ ، تلك الجمعية التي

---

(٢) تريفو : بلدة فرنسية اشتهرت بمطبعتها التي أصدرت ابتداء من عام ١٧٠١ **جريدة تريفو** التي أسسها اليسوعيون لمحاربة المدرسة الفلسفية «م» .

(٣) جان دي براد : كاتب ورجل دين فرنسي (نحو ١٧٢٠ ـ ١٧٨٢) . صديق للفلاسفة ، وكانت له مناقشات مع البابا والبرلمان . وضع نفسه عام ١٧٥٢ في خدمة فريدريك الثاني ملك بروسيا . «م» .

(٤) شارل بينو دولكو : كاتب فرنسي (١٧٠٤ ـ ١٧٧٢) ، له روايات لا تخلو من مجون ، **ومذكرات سرية حول عهد لويس الخامس عشر** . «م» .

ضمت ، علاوة على ديدرو ، كلاً من روسو وغريم(٥) ودولباخ وهلفسيوس .
وإن كثرة من مؤلفات ديدرو الفلسفية ، مثل **خواطر في تأويل الطبيعة** PENSÉES SUR L'INTERPRÉTATION DE LA NATURE،
وحلم دالمبير LE RÊVE D'ALEMBERT ، وقد كتبهما سنة ١٧٦٩ ،
وتكملة لرحلة بوغانفيل SUPPLÉMENT AU VOYAGE DE BOUGAINVILLE ، وقد كتبها سنة ١٧٧٢ ، لم تنشر إلا بعد وفاته .
وقد حضر ديدرو الأجل سنة ١٧٨٤ .

كتب ديدرو في **تأويل الطبيعة** يقول : « نحن على أهبة انقلاب كبير في العلوم. وبناء على ما ألحظه من نزوع في العقول الى الأخلاق والآداب الجميلة وتاريخ الطبيعة والطبيعيات التجريبية ، فإني لأكاد أجرؤ على التوكيد بأننا لن نعود نحصي في أوروبا قاطبة ، حتى قبل أن تتصرم مئة سنة ، ثلاثة هندسيين كبار » . وبالفعل ، شهد ذلك العصر عملية نزع حقيقي ، إذا جاز التعبير ، للطابع الرياضي عن فلسفة الطبيعة ؛ فقد أدار المفكرون ظهورهم لذلك المثال الديكارتي الذي كان يرى أن جميع الصعوبات في العلم الطبيعي ينبغي أن ترد إلى صعوبات « شبه مطابقة لصعوبات الرياضيات » .

من المهم أن نتحرى عن طبيعة هذه الذهنية البالغة الجدة وعن أصلها ؛ ونستطيع هنا أن نشير الى الأسباب الثلاثة التالية ، المترابطة أوثق الترابط فيما بينها : ١ً : الكيفية التي فُهم بها علم الطبيعة الرياضي لدى نيوتن ؛ ٢ً ـ تحول مثال الرياضيين ونظريتهم في المعرفة الرياضية ؛ ٣ً ـ التطور المستقل لعلوم الحياة .

لقد كانت نتيجة العلم النيوتني جلاء التضاد بين صرامة الاستدلال

---

(٥) ملخيور غريم : كاتب الماني (١٧٢٣ ـ ١٨٠٧) أقام في باريس وكتب بالفرنسية ، صادق روسو ثم عاداه ، ولم يبق على صلة طيبة إلا بديدرو . مراسلاته هي بمثابة مرآة صادقة لعصره . «م» .

الرياضي وبين الطابع التقريبي للمقاييس التجريبية : فحساب البيدر ما كان يطابق حساب الحقل بالنسبة الى من كان يعتقد أنه واجد في مبدأ الجاذبية مبدأ يمكن أن تستخلص منه جميع ظاهرات الطبيعة : فما كانت تفلت منه فقط الظاهرات الكهربائية والكيمياوية والبيولوجية التي راح الانتباه يتركز عليها أكثر فأكثر ؛ بل إن العلم الرياضي الجديد في الطبيعة « ما كان يغني البتة ، حتى في دراسة السماء ، عن رصد السماء ، كما لاحظ ديدرو أو برادلي أو لومونييه » .

لكن من المحقق أن هذا التحول الجديد في الذهنيات كان ينطوي على شيء آخر غير تلك المشاهدة الفظة التي حملت ديدرو على القول إنه من الضروري تحرير **مقالة في زيغ المقاييس** . ويظهر بالفعل أن الهندسي ، بالفكرة المتحصلة له عن علمه ، هو الذي يتناءى عن الطبيعيات ، على الأقل بقدر ما يطالب علمُ الطبيعة بأصالته . والقَسَمتان (غير المتنافيتين أصلًا !) اللتان يجمع بينهما دالمبير ، منظِّر الهندسة ، أنه كان تجريبياً ومنطيقاً . ومن جهة أخرى ، إن الرياضيات هي ، بموضوعها ، علوم تجريبية ، هذا إن لم نقل إنها أولى هذه العلوم ؛ فهي تُعنى بأعم ما يعود من الصفات الى الأجسام وبأكثرها تجريداً ، أي بالأشكال . « إننا ننزع عن المادة ، بعمليات وتجريدات متعاقبة ، جميع خاصياتها تقريباً حتى لا نتأمل منها ، بنوع ما ، سوى شبحها»[٦]، أي الامتداد (وهذه ، كما يذكر القارىء ، لغة هوبز) : إن مادة شبه مختزلة إلى العدم هي ما تدرسه الهندسة ، كما أن الحساب ، وهو أكثر تجريداً بعد ، يرى النور عندما يكون المطلوب معرفة علاقة الأجزاء التي نتخيل أن الأجسام الهندسية تتألف منها . وعلى هذا النحو ، فإن الرياضيات ، وقد أمست مجرد « نوع من ميتافيزيقا عامة تُجرد فيه الأجسام من كيفياتها الفردية » ، تدع كل شيء تقريباً لتجربة العالم الطبيعي لتكتشفه .

---

(٦) **خطاب حول الموسوعة** DISCOURS SUR L'ENCYCLOPÉDIE .

من جهة أخرى، فإن الرياضي يريد بصفته منطيقاً، أن يستنبط كل الحقائق من أصغر عدد ممكن من المبادىء . ونهجه ، كنهج الفيلسوف بصفة عامة ، معاكس لنهج الحس المشترك : « إن المعاني الأكثر تجريداً ، المعاني التي يراها عامة الناس أشدها استغلاقاً ، هي في غالب من الأحيان المعاني التي تحمل في ذاتها أعظم النور . والمبادىء تكون أكثر خصوبة كلما كانت أضأل عدداً ... ؛ ومن الواجب مد المبادىء باختزالها »[٧] . براعة الرياضي تكمن إذن في استغنائه عن أكبر قدر ممكن من المعاني العينية : ذلك هو ، مثلاً ، صنيع دالمبير في الميكانيكا ؛ وربما جاز لنا القول إن ما فعله على صعيد هذا العلم كان على وجه الدقة بعكس ما حاوله لايبنتز ؛ فقد كان هذا الأخير أعاد إدخال معنى العلة المحرِّكة ، معنى القوة في الآلية الديكارتية : فهذه الآلية ما كانت بحاجة إلا إلى الحركة وحدها ؛ و « من النظر فقط في الحركة مفهومة بأبسط صورها وأجلاها »[٨] يستنبط ثلاثة مبادىء ، منها يستنتج الاستدلال نتائج تتفق ونتائج التجربة . إن حقائق الديناميكا ضرورية إذن وليست جائزة ، بعكس ما افترضه لايبنتز .

إن الرياضيات ، بفهمها على هذا النحو ، تفقد المكانة السامية التي كانت تشغلها لدى ديكارت ، فلا تعود إلا مجرد علم بين جملة علوم أخرى . لكن إذا ما نظرناها كما هي لدى دالمبير ، نجد أنها من نمط واحد وسائر العلوم : فجميع المفكرين على وجه التقريب في أواسط القرن الثامن عشر كانوا تجريبيين واستنباطيين ، وكان كل واحد منهم يبحث ، في كل علم ، عن الواقعة الأساسية التي يمكن منها استنباط كل الباقي ؛ فما من شيء ، مثلاً ، يشبه أفكار دالمبير حول الرياضيات بقدر ما تشبهها ، من حيث المطامح على الأقل ، النظرية الكوندياكية في الذهن ؛ كتب دالمبير في

---

(٧) خطاب حول الموسوعة .

(٨) محاولة في الديناميكا ESSAI DE DYNAMIQUE .

الخطاب حول الموسوعة يقول : « لنتفحص سلسلة من القضايا في الهندسة ، استنتجت واحدتها من الأخرى ، نرَ أنها كلها ما هي إلا القضية الأولى وقد راحت تتحرف ، إن جاز القول ، بالتعاقب ورويداً رويداً من خلال الانتقال من نتيجة إلى النتيجة التالية ، ولكن بدون أن تتضاعف فعلياً من جراء هذا التسلسل ، وإنما كل ما أصابها هو أنها تلبست صوراً وأشكالاً متباينة » . أفليس هذا ، مع كل التعديلات الواجبة ، ما كان يقوله كوندياك عن الإحساس وملكات الذهن ؟ إن هذا النمط عينه من التفكير هو ما سنلتقيه ، في صورة أخرى ، في فلسفة الطبيعة ، وما سنلتقيه مرة ثانية في الفلسفة الاجتماعية .

إن واحدة من أكثر القسمات تمييزاً لهذا النمط من التفكير تتجلى في المناقشات التي دارت حول تصنيف لينه للموجودات الحية : فقد صاغ ديدرو على النحو التالي أعم نقد وُجِّه إلى أولئك الذين كانوا يسمون بـ « المنهجيين » : « بدلاً من تصحيح تصوراتهم عن الموجودات ، يلوح أنهم يأخذون على عاتقهم أن يقولبوا الموجودات بقالب تصوراتهم »[٩] . فالزمر اللينية مقولات اصطنعت اصطناعاً اعتسافياً من قبل الذهن ليدرج فيها كل موجود حي يشتمل على الصفات التي تتحدد بها الزمرة ، بدون أن يلقي بالاً للصفات الأخرى التي يمكن أن يتسم بها والتي قد تربطه بموجودات مصنفة في زمرة أخرى نائية منتهى النأي ؛ فخلافاً للقاعدة التي وضعها لوك ، اعتقد لينه أنه مستطيع أن يستخدم أفكاراً تكون بمثابة نماذج أولية للجواهر .

إن ديدرو معادٍ ، بالفطرة ، لكل فكر يحد الموجودات ويجمدها . « ما من شيء في الطبيعة واضح ... ما من شيء له ماهية الموجود الجزئي . ومع ذلك ، أنتم تتكلمون عن الماهية ، أيها الفلاسفة المساكين » . وتكثر في كتاباته الحدوس حول الطبيعة المتصورة على أنها كل واحد تذوب فيه

---

(٩) تأويل الطبيعة .

الموجودات الجزئية . وبعد أن كان انضوى مع شفتسبري تحت لواء التأليهيين الطبيعيين ، انتهى الى ضرب من نزعة طبيعية تجد تعبيرها الأكثر حيوية في **حلم دالمبير**[10] ؛ فهو يعرض فيه على لسان بوردو ، الطبيب الحيوي النزعة من مدرسة مونبلييه ، دعوى الحيوان بصفته تجمعاً من حوينات لا ترى بالعين ، تنضم إلى بعضها بعضاً لتؤلف أعضاء للكل : فليس في الفرد من وحدة أخرى غير هذه الوحدة التجمعية التي تتبدل وتتحول بلا انقطاع ، بدون أن يحدث أبداً موت حقيقي وبدون أن يلحق بالكل أذى . يقول : « خذوا حذركم من سفسطة ابنة اليوم »[11] ، تلك السفسطة التي تعتقد بالديمومة الأزلية للصور اليومية : فثمة فيض عام يفترض فيه أن يغير الأنواع من الكل الى الكل ، ومن كوكب إلى آخر ، ومن عصر إلى آخر . ويرهص ديدرو بمذهب لامارك في التحول : « إن الأعضاء تنتج الحاجات ، والحاجات تنتج الأعضاء » . والهوية العابرة للأنا لا يكون لها من وجود إلا بهذا الكل : « غيروا الكل ، تغيروني بالضرورة ». لكن كل موجود ينطوي أيضاً (وهذه هي الخيمياء القديمة لعصر النهضة) على شبه صورة لسائر الموجودات : « إن كل حيوان إنسان بقدر أو بآخر ؛ وكل جماد نبات بقدر أو بآخر ؛ وكل نبات حيوان بقدر أو بآخر » .

بهذه النزعة الطبيعية ترتبط أخلاق العودة الى الطبيعة : فـ « **تكملة رحلة بوغانفيل** » تصف ما ستكون عليه الحياة البشرية ، في جزيرة خيالية تدعى أوتايتي ، إذا ما أطلق فيها العنان للغرائز البدائية النقية ، قبل أن تغيرها القوانين والأديان : وهذه النزعة الطبيعية تباين أتم المباينة مثيلتها عند روسو الذي يؤكد على الطابع الطبيعي والعفوي للضمير والواجب ؛ فالعودة إلى الطبيعة هي ، لدى ديدرو ، العودة إلى الغريزة .

---

(١٠) **حلم دالمبير في المؤلفات الكاملة** ، طبعة أسيزا ، المجلد الثاني ، ص ١٣٩ .

(١١) ابنة اليوم : حشرة لا تعيش ، بعـد تجاوزها طور اليسروع ، سوى يوم أو يومين . «م» .

(٢)

لامتري ، دولباخ ، هلفسيوس ، موبرتوي

إذا تركنا جانباً حيوية الأسلوب المدهشة ، لم نجد إلا فروقاً طفيفة بين أفكار ديدرو وأفكار مجموعة أصدقائه ، وعلى الأخص منهم دولباخ وهلفسيوس . لكن ينبغي أن نشير قبلهم إلى جوليان أوفراي دي لامتري (١٧٠٩ ـ ١٧٥١) ، وهو طبيب طرد على التوالي من فرنسا سنة ١٧٤٦ ، ومن هولندا سنة ١٧٤٨ ، بسبب كتبه ، فوجد ملاذاً لدى فريدريك الثاني الذي أجرى له معاشاً ومنحه لقب قارىء الملك ؛ وقد رأى فيه معشر الفلاسفة دوماً مصدر إحراج لهم . أما بول تيري دولباخ ، بارون هيس ولياند (١٧٢٣ ـ ١٧٨٩) ، فقد ولد في البالاتينا[١٢] ، وأمضى في باريس كل حياته تقريباً ؛ وكان صديق الفلاسفة ومضيفهم ، فكان يجمعهم في دارته في شارع سان روك ؛ وقد شارك في تحرير باب الكيمياء في **الموسوعة** ، وترك كتابات علمية شتى ، ونشر ابتداء من عام ١٧٦٦ عدداً كبيراً من النصوص المناوئة للدين . وولد كلود أدريان هلفسيوس (١٧١٥ ـ ١٧٧١) من أسرة من الأطباء ، من أصل ألماني ؛ وكان أول من استقر منهم في فرنسا جده . وصار هلفسيوس نفسه ملتزماً لجباية الضرائب . ولم ينشر في حياته سوى كتاب **في الروح** DE L'ESPRIT ، وقد أدين ؛ أما كتاب **في الانسان** DE L'HOMME فلم يصدر إلا سنة ١٧٧٢ .

لقد حكم لانجه منذ زمن بعيد بالعدل ، في كتابه **تاريخ المادية** ، على الدعوى السطحية التي تربط مادية لامتري ودولباخ بالنظرية الحسية في المعرفة : فإن بين الحسيين الثابتين من أمثال كوندياك روحيين راسخين ،

---

(١٢) البالاتينا (وبالالمانية بفالز) : منطقة في المانيا الغربية ، تقع على الضفة اليسرى للراين ، شمالي الألزاس ، اجتاحتها جيوش لويس الرابع عشر في ١٦٨٧ ـ ١٦٨٨ . «م» .

والتواريخ بالذات تمنع أن يكون أول الماديين الفرنسيين المعروفين ، لامتري ، قد أفاد من مباحث كوندياك . أما المادية الانكليزية فكان انقضى زمن بعيد على وجودها ؛ وقد رأينا ما كان عليه حال نحلة « الأخلاقيين » في القرن السابع عشر ؛ ويذكر القارىء ولابد إقرار لوك بصدد استحالة البرهان على روحية النفس ، وكتابات تولاند ، ومساجلة كولنز .

تؤكد المادية الوحدة النمطية لجميع الظاهرات التي تقع تحت الملاحظة ، سواء أكانت طبيعية ، أم حيوية ، أم خلقية ، أم اجتماعية ، أم بشرية ، أم حيوانية ، وتلتمس رابطتها المشتركة في علاقتها بذلك الكيان الذي يقال له الطبيعة . يقول لامتري : « كل ما لا يستقى من معين الطبيعة بالذات ، كل ما لا يتمثل بظاهرات وعلل ومعلولات ، وبكلمة واحدة ، علم الأشياء ، لا يعني الفلسفة في شيء ويتأتى من مصدر غريب عنها»[١٣]. وليس المقصود هنا ، بعد ، تقديم وصف بالتكوين الفعلي لتلك الظاهرات ، بل إعطاء انطباع وشبه حدس بقرابتها العميقة .

إن دعوى الماديين بسيطة نسبياً ؛ لكن الذهنية التي ينتصرون بها لها أشد تعقيداً . إن دعواهم عبارة عن حتمية صارمة ، وإنما مختلفة عن الآليـة الديكارتية . ففي **الانسان ـ الآلة** HOMME - MACHINE ، مثلاً ، يرى لامتري ، على الرغم من رجوعه إلى الدعوى الديكارتية في الحيوانات ـ الآلات ، أن لكل جزء من الجسم بنيته الخاصة التي تتيح له أن يعمل ويؤدي وظائفه بدون الكل ؛ وبصفته طبيباً نراه يلح على الأمثلة المعروفة عهدئذ ، كبقاء الأعضاء على قيد الحياة بعد انفصالها عن الجسم (فقلب الضفدعة يواصل نبضاته ، والمديخ[١٤] يتناسل بتمامه من خلال جزء من أجزائه) ؛ فجميع أفعال الجسم الحي بما هو كل ناجمة إذن عن

---

(١٣) الخطاب التمهيدي ، في **المؤلفات الفلسفية** ŒUVRES PHILOSOPHIQUES ، القسم الخامس ، لندن ١٧٥٢ .

(١٤) المديخ : جنس حيوانات بحرية من المجوفات . «م» .

تراكب أفعال كل جزء ، ببنيته الخاصة وقوته الخاصة ، كما في الآلات المتحركة من تلقاء نفسها التي كان فوكانسون[١٥] يصنعها عهدئذ . يقول لامتري : « حسبنا أن نسلِّم بأن المادة المتعضية محبوة بمبدأ محرِّك يميزها وحده عن المادة غير المتعضية ، وبأن كل شيء في الحيوانات يتوقف على تنوع التعضيات ، فذلك كافٍ لاكتناه طاقة الجواهر وطاقة الانسان » (ص ٦٨) .

في مذهب الطبيعة SYSTÈME DE LA NATURE لدولباخ برزت الدعوى بأجلى مظاهرها : فمحورها في هذا الكتاب فكرة إيونية قديمة ، كان كافحها افلاطون وأرسطو بلا هوادة ، ويعبر عنها دولباخ على النحو التالي : « إن الحركة كيفية في الوجود تنبع بالضرورة من ماهية المادة»[١٦] ، وينحي باللائمة على الطبيعيين من أمثال ديكارت الذين عدوا الأجسام جامدة لا حياة فيها ، وآثروا (في حالة الأجسام الثقيلة مثلاً) أن يفترضوا لسقوطها علة خارجية خيالية لا فكرة لهم عنها على أن يعزوا إليها قوة داخلية : ويأخذ دولباخ نفسه على عاتقه (لكن الفقرة عبارة عن هراء بكل ما في الكلمة من معنى) أن يستنبط الجاذبية النيوتنية من ماهية المادة . ويقصد دولباخ بالحركة المباطنة شيئاً يختلف نوعياً تبعاً للمادة موضوع البحث ؛ ذلك أن « كل موجود لا يمكن أن يفعل ويتحرك إلا بكيفية مخصوصة ... وكل موجود يخضع في حركته لقوانين خاصة به ويفعل باستمرار طبقاً لهذه القوانين ، إلا أن توقف فعله علة أقوى » (ص ١٧) . ويلح دولباخ في المقام الأول على ذلك الخطأ الديكارتي القائل بتجانس

---

(١٥) جاك دي فوكانسون : صانع آلات فرنسي (١٧٠٩ ـ ١٧٨٢) ، اشتهر بآلاته المتحركة من تلقاء نفسها مثل « عازف الناي المستعرض » و« البطة » . «م» .

(١٦) مذهب الطبيعة او في قوانين العالم المادي والعالم المعنوي SYSTÈME DE LA NATURE OU DES LOIS DU MONDE PHYSIQUE ET DU MONDE MORAL ، لندن ، ١٧٧ ، ص ٢٢ .

المادة ، ويستشهد ضده بالمبدأ اللايبنتزي في اللامتميزات ، ذلك المبدأ الذي يكيل له عظيم الثناء بعد أن يقبس صيغته عن بلفنغر . وبعد أن يضع دولباخ على هذا النحو تلك المادات المحبوة بخاصيات مختلفة كيفاً ، يقرر أن كل موجود خليط من موجودات بسيطة تكمن كل ماهيتها في تمازج هذه الموجودات .

إن ما يسعى دولباخ الى وضع اليد عليه ، حاذياً في ذلك حذو الكثيرين من أهل عصره ، هو سلسلة الماهيات بدءاً من المادة . لكنه لا يلح على فلسفة الطبيعة بحصر المعنى إلا ليبيِّن كم تغني دعواه عن الدين الطبيعي ؛ وبالفعل ، إنه يهدم الحجة اليتيمة التي كان يستخدمها الفلاسفة عصرئذ للبرهان على وجود الله ، أعني حجة العلل الغائية . فالنظام في الطبيعة ما هو إلا ترتيب ضروري صارم الضرورة لأجزائها ، ومبني على أساس ماهية الاشياء ؛ فالتنظيم الجميل للفصول الاربعة ، مثلاً ، ليس معلولاً لخطة إلهية ، وانما هو نتيجة الجاذبية .

غير أن دولباخ يبغي على الأخص، إذ يطبق هذه الأفكار على العالم المعنوي ، أن يبين كيف أنه من شأنها أن تشيد أخلاقاً جديدة منعتقة أتم الانعتاق من كل دين وضعي . فالانسان هو أيضاً خليط من المادة ، و « تنظيمه يسمى تعضية ، وماهيته هي الإحساس والتفكير والفعل » (ص ١٢) . وروح كل إنسان ينجم عن حساسيته المادية ، وهذه تتبع بدورها لمزاجه . والقانون الوحيد لنشاطه هو حب اللذة وخوف الألم . وهو محاط بموجودات حسية مختلفة عنه وغير متساوية فيما بينها : وهذه اللامساواة هي الدعامة التي ينهض عليها المجتمع ، بحكم حاجة الناس الى بعضهم بعضاً . ولكن من المسلَّم به أن « هؤلاء لا يسهمون في هناء أقرانهم ، إلا إذا حدت بهم الى ذلك اللذة التي تتحصل لهم منه ؛ غير أنهم يأبون الإسهام في هنائهم حالما ينوبهم منهم أذى . تلكم هي المبادىء التي يمكن على أساسها أن تشيَّد أخلاق كلية أو مشتركة بين جميع أفراد

الجنس البشري »[17] . قوام الأخلاق إذن إرادة الهناء للغير : والحال أن هذه الفوائد ليست في نظر دولباخ بصورة من الصور نتائج طبيعية للاشتغال الاجتماعي ؛ بل لا بد ، على العكس ، من أن « تقدم قوى الأرض للأخلاق معونة المكافآت والعقوبات التي هي مؤتمنة عليها » (ص١٢) . المسألة الأخلاقية إذن مسألة تشريع : فالمطلوب وضع نظام للثواب والعقاب بحيث يجد الانسان نفسه مدفوعاً بسائق اللذة الى إتيان الأفعال الفاضلة ، أي النافعة للآخرين : ومن ثم فهي تفترض إعادة تنظيم سياسي ، تنوب فيه مناب السلطة التربوية ، التي كانت لا تزال الى ذلك الحين دينية ، سلطة علمانية ، مستنيرة ومنعتقة من الأحكام المسبقة ، تعرف ، فضلاً عن بواعث الناس الى الفعل ، المنفعة الاجتماعية .

لا أخلاق بدون كابح اجتماعي : هذه نظرة تفصل فصلاً قاطعاً ، رغماً عن الظواهر ، آراء دولباخ وجماعته عن حكمة الابيقوريين ، الذين كانوا يعتزلون المجتمع اعتزالاً مسرفاً . فدولباخ يريد الوصول ، مثله في ذلك مثل الدين ، الى امتثالية وتقيد بالأعراف القائمة ، وانما بأساليب مأمونة ومعقولة أكثر ؛ وكتبه تطفح في كل سطر من سطورها بفكرة المنفعة الاجتماعية ؛ وهذا ما يميزه أوضح التمييز عن لامتري الذي أعلن بلا مواربة : « ينبغي على المرء [في الأخلاق] أن يشابه الآخرين شاء أم أبى ، وأن يعيش مثلهم بل أن يفكر تفكيرهم . فيا لها من مهزلة ! » .

من هنا كانت ضرورة الكفاح بلا هوادة ضد الدين الذي يتعين على الفلسفة أن تحل محله . ولا شك في أن دولباخ اعتمد في هذا الكفاح على الأسلحة عينها التي كانت مشاعة لدى معظم فلاسفة زمانه : عبث الخصومات اللاهوتية ، التعصب وأخطاره ، هشاشة التقاليد ، لكن

---

(١٧) الأخلاق الكلية او واجبات الانسان المبنية على اساس طبيعته LA MORALE UNIVERSELLE OU LES DEVOIRS DE L'HOMME FONDÉS SUR SA NATURE ، امستردام ، منشورات ميشيل راي ، المجلد ١ ، ص ١٨ .

معوِّله الأول كان على الطابع المضاد للطبيعة للمسيحية . فالدين ينصح بالزهد ، ويريد الانسان على ألا يشتهي ما من طبيعته أن يشتهيه ؛ فمثل هذه المبادىء «لا تؤتي نتيجة، أو لا تفعل اكثر من أن تزج الانسان في لجة اليأس لما تؤججه من صراع مستديم بين أهواء قلبه ورذائله وعاداته ، وبين المخاوف الوهمية التي شاءت الخرافة تكبيله بها » : مبادىء اعتسافية صرف لا أساس لها سوى « الإرادات الوهمية لموجود فائق للطبيعة » (ص١٤٥) ، وليست مبنية ، نظير مبادىء الاخلاق الجديدة ، « على العلاقات الأزلية الثابتة القائمة بين الموجودات الانسانية التي تحيا في اجتماع » . ومن غير الممكن توفير أسباب القوة لمبادىء كهذه ، هي بحد ذاتها غير فعالة ، إلا باصطناع معانٍ من قبيل معنى النفس ، والآخرة ، وإلـه يثيب ويعاقب : ومن ثم فإن إغراء اللذة هو أيضاً ما يدفع بالانسان هنا إلى العمل ، وانما هي لذة خيالية صرف . فمن كان له إذن أن يختلق مثل هذه الاختلاقات وأن يوفر لها أسباب البقاء والدوام ، إلا أن يكون من أولئك الذين يستاقون الانسان ، عن طريق تلك الاختلاقات ، حيثما يشاؤون ، أي الكهنة ؟ وأما أن الدين من اختلاق رجال الكهنوت ، ممن عقدوا العزم أن يتوسلوا بالدين وبكل ما يفرضه من طقوس عملية لـيبقوا الناس تحت سلطانهم ، فهذه دعوى انتقلت من تولاند الى دولباخ .

لا يحتوي كتاب هلفسيوس **في الروح** (١٧٥٨) على مذهب مغاير في جوهره : وانما هو تطبيق ، في موضوع العقل ، للدعاوى التي قال بها دولباخ في مضمار الأخلاق . والمسألة التي يطرحها كتاب **في الروح** هي التالية : إن كل شيء في الروح يأتي من الحساسية الجسمانية ؛ والحال أن الحساسية الجسمانية متماثلة لدى البشر جميعاً وحتى لدى كثرة من الحيوانات ؛ هذا من جهة ، أما من الجهة الأخرى فثمة تنوع كبير من الأرواح ، المختلفة طبيعةً وقيمةً : فكيف يمكن أن يتولد مثل هذا التنوع من مبدأ واحد ؟ إن هذا الاختلاف ينشأ مباشرة عن التفاوت في قدرة الانتباه وتوجهه عندما يقع اختياره على موضوع دون الآخر ؛ والحال أن هذه

القدرة وهذا التوجه تابعان فقط للانفعال ، و« الانسان يصير غبياً حالما يتوقف عن الانفعال » . والانفعال نفسه يرتد أخيراً الى طلب اللذة وتحاشي الألم ، أي الى الحساسية الجسمانية التي تكون من ثم هي أصل تنوع الأرواح ؛ أما عن قيمة الروح ، فليس منبعها ما هو أصلي وذاتي فيه ، وانما فقط تقدير الناس الآخرين له ؛ ويتناسب هذا التقدير مع المصلحة العامة لاعضاء المجتمع الذي ينتمي اليه المرء : فربما كان البخيل يضع ، في أحابيله ، من الذكاء والروح قدر ما يضعه قائد جيش منتصر ؛ غير أن الثاني يتفوق على الأول بما لا يقاس . وآية ذلك أن كل مجتمع يخلع التفوق ، تبعاً لطبيعته ـ العامة ، البلاط ، أهل الأدب والفكر ـ على روح لو غيَّر بيئته لفقد قيمته ، وبما أنه من المصلحة الشخصية لكل فرد أن يمتثل لمصلحة المجتمع الذي يحيا بين ظهرانيه ، فإن هذا المجتمع هو ملهم الانفعالات التي يفترض فيها أن تولِّد الأرواح التي يقدرها هذا المجتمع . من هنا تحديداً يستنتج هلفسيوس الدور الاجتماعي للفيلسوف : فالفيلسوف أو العالم هو الوحيد الذي يضع نصب عينيه مصالح الجميع ، المصالح الكلية حقاً ، لا مصالح مجتمع جزئي : « إن الفلاسفة هم الذين نقلوا المجتمعات من الحالة الوحشية الى مستوى الكمال الذي بلغت اليه اليوم » . و« الأحكام المسبقة » للانسان المتوحش (يقصد هلفسيوس بذلك طقوساً من قبيل الأضاحي المرفوعة الى الأسلاف أو قربان البواكير ، تلك الطقوس التي سيعدها علم الاجتماع في القرن التاسع عشر رمز الرابطة الاجتماعية) انما تفرضها المصلحة الجزئية لطائفة الكهنة .

ليس لأحد أن يذهب الى الحد الذي ذهب اليه هلفسيوس في الانتقاص من قيمة الصفات الباطنة والذاتية للروح . فالعبقرية ذاتها ما هي بكذلك إلا بفضل ما لها من قيمة بالاضافة الى المجتمع ؛ والظروف هي التي تصنع صيت رجال الدولة؛ أما مواهب الاختراع لدى العلماء أو الفلاسفة، فلا بد للمرء من أن يلاحظ أن شرطها الأول أن يمهد لها السبيل رواد متقدمون : وعلى هذا ، ليس العلماء أو الفلاسفة المخترعون إلا متابعين لمن سبقهم .

وهذه على وجه التعيين دعوى تقف على طرفي نقيض من دعاوى فوفنارغ .

إن الروح خارجي وتابع للشروط الخارجية الى حد أن التربية لا تلاقي أمامها أي مقاومة ، فتستطيع تكوين الأرواح على هواها ؛ وكتاب **في الانسان** (١٧٧٢) حُرِّر بتمامه (جزئياً ضد كتاب **إميل** لروسو) لبيان قدرة التعليم : فهو لا يعتقد إطلاقاً بأن انفعالات الانسان (وبالتالي الروح بكليته) تابعة بصورة من الصور للطبيعة وللتنظيم الفسيولوجي ، بل يرى أنها ناجمة عن ظروف تربيته ، أي في الواقع عن نظام الجزاءات التي أُخضع لها . وهذا غلو ما بعده غلو في عبادة التربية ، وفي الاعتقاد بالقدرة على صنع الارواح اصطناعاً ، حتى إن دولباخ نفسه انتقد هلفسيوس على كونه لم يتبين أن ثمة « طبائع متمردة ، أو طيارة ، أو فاترة »[١٨] لا يمكن لأي شيء أن ينتقل بها من حال الى حال أحسن .

يتفق أحياناً أن يحاول الماديون التملص من تبعة النتائج العملية لمذهبهم . صحيح أن هلفسيوس يؤكد[١٩] أن الجهل (يقصد الحكم المسبق الديني) لا يضمن إخلاص الرعايا ، وأن كشف الحقيقة لا يضر إلا من ينطق بها ، وأن معرفة الحقيقة نافعة دوماً ، وأن كشفها لا يعكر أبداً صفو الدول . لكن المادية تتخذ بالمقابل لدى لامتري صورة مذهب نظري محض لا يمكن ولا يريد أن يكون له أي تأثير على قواعد السلوك ، حتى وإن أصاب كبد الحقيقة : « مهما تفنن الماديون في إثباتهم أن الانسان ما هو إلا آلة ، فلن يصدق الشعب أبداً حرفاً مما يقولون . وأي ضر لو كان صدقهم ؟ فبفضل صرامة القوانين ، يمكن للشعب أن يكون سبينوزياً بدون أن يكون ثمة داعٍ لأن يتخوف المجتمع من دمار الهياكل الذي يظهر وكأن ذلك المذهب الجريء يفضي اليه »[٢٠] . ويضيف قوله في

---

(١٨) الاخلاق الكلية ، ١٧٧٦ ، م ٢ ، ص ٧٠ ـ ٧١ .

(١٩) في الانسان ، القسم ٦ ، الفصل ٢ .

(٢٠) خطاب تقديمي لـ « الانسان ـ الآلة » ، ص ١٧ .

موضع لاحق ، في معرض كلامه عن الدليل الذي يعتقد أنه أعطاه على الضرورة الآلية للأفعال الانسانية كافة : « جميع هذه المسائل يمكن أن توضع في باب النقاط الرياضية التي لا وجود لها إلا في رأس الهندسيين » ؛ ونظرية الانسان ـ الآلة « يعسر للغاية قلبها الى ممارسة بقدر ما يعسر وضع جميع تلك الحقائق الميتافيزيقية التي تقول بها الهندسة الرفيعة موضع التطبيق العملي » . إن السلوك مسألة كابح اجتماعي ، أما الحقيقة فمسألة نظر عقلي . ذلك هو مغزى الجواب الذي يرد به دولباخ في مستهل **المسيحية بلا ستر** LE CHRISTIANISME DÉVOILÉ (١٧٦٧) على من اعترض عليه بأنه « لا بد من دين ، صالح او طالح ، للشعب ، وأنه كابح ضروري للأرواح البسيطة والفظة » ؛ قال : « الشعب لا يقرأ أكثر مما يفكر...؛ ولو وجد بين الشعب رجل قادر على أن يقرأ مؤلَّفاً فلسفياً، لما عاد وغدا يخشى جانبه...؛ إن المتعصبين هم الذين يقومون بالثورات..؛ أما المستنيرون والمتجردون والعقلاء من الأشخاص فهم من أنصار السكون » . وجلي للعيان هنا التردد الذي يخيم على هذا الفكر الذي كان يبدو واضحاً منتهى الوضوح . فلكأن أصحابه وقعوا في حيرة من أمرهم وساورهم شعور بتنافر لا سبيل الى التغلب عليه بين النظر العقلي ومقتضيات الممارسة ؛ فالعالم ، كما يتكشف للعقل ، لا ينطوي على شيء يمكن أن يكون ضابطاً لأفعالنا : لكن هنا بالذات ترتسم معالمُ معضلةٍ ، سنراها تتبوأ مكانة رفيعة في تتمة تاريخنا هذا .

لقد أثارت تلك الكتب حرباً كلامية حامية ، لا تهم وقائعها تاريخ المذاهب ؛ وقد سقطت سريعاً في لجة النسيان ، إذ كانت تبدو لمن يطالعها جافة ومملة . يقول غوته في معرض كلامه عن **مذهب الطبيعة** : « ما كنا نفهم أن يكون كتاب كهذا عُدَّ خطراً . فقد كان يتبدى لنا في منتهى الكمود والشحوب الجثي والبِلى حتى لكان يشق علينا احتمال مرآه »[٢١] . وقد

---

(٢١) **الحقيقة والشعر** ، الباب الرابع .

اتضح للنقاد من وقت مبكر جداً أن الطبيعية المادية ترمي إلى أن تحل بناء عقلانياً محل تلك الأشياء التقليدية القديمة التي تتمثل بحكم ودين ومجتمع وتربية . يلاحظ نيقولا برجييه بقوله : « مرات لا تحصى رسم الفلاسفة خططاً لسياسة وحكم ، ومرات لا تحصى أخفقوا في ذلك ، لأنهم وضعوها في كل مرة برسم البشر كما كانوا يتخيلونهم ، أي برسم البشر كما لم يكونوا قط ولن يكونوا أبداً »[٢٢] .

إن أعمق تلك الفحوص النقدية هو الفحص الذي أجراه هولاند في كتابه **تأملات فلسفية** RÉFLEXIONS PHILOSOPHIQUES (١٧٧٣) ؛ فـإذ نحى جانباً اللغط السهل ضد الإلحاد ، أوضح بوجه خاص كيف تتعارض الوثوقية المادية ، في جذرها ، مع الحركة النقدية المنبثقة عن لوك وهيوم (دليل آخر ، إن تكن له من ضرورة ، على استقلال التجربية عن المادية) . فدولباخ يصور الطبيعة في صورة ترابط ضروري من وقائع تُستنبط واحدتها من الأخرى الى ما لانهاية : والحال أن هيوم كان لفت الانتباه الى أن هذه العلية تستتبع فقط ارتباطاً ثابتاً لا ضرورياً ، وما من أحد استطاع أن يحقق ما يفرضه دولباخ من استنباط هندسي لقوانين الحركة ؛ أما عن السلسلة اللامتناهية الفعلية ، فإن هذه السلسلة « تستتبع تناقضاً ، لأن عدد حدودها سيكون والحالة هذه اكبر ما يمكن ولأنه لا وجود لعدد يكون اكبر ما يمكن » (ص ٢١) ؛ وفضلاً عن ذلك ، فإن السبب الكافي لمعلول فعلي سيكون والحالة هذه نائياً نأياً لامتناهياً ، مما يعدل القول بأنه لن يكون له وجود في أي مكان . وهنا نجدنا مقدماً أمام الخطوط العريضة للدعاوى التناهيَّة FINITISTES للنقائض الكانطية . وقد شجب هولاند ايضاً تحويل الجاذبية الى « موجود ميتافيزيقي مزعوم يقيم في الأجسام ويفعل في الأماكن التي لا وجود له فيها » (ص ٢٣) ، وهذا على الرغم من الاحتجاج الاستباقي لنيوتن . وأخيراً ، وعلى

---

(٢٢) **فحص المادية** EXAMEN DU MATÉRIALISME ، ١٧٧١ ، المجلد ١ ، ص ٢٨٦ .

الأخص ، لم يشأ هولاند التسليم بأن التجربية تتأدى الى الأنانية في الأخلاق والى إنكار روحية النفس والحرية ، بينما ترتبط الدعاوى المعاكسة ، كما يزعم أصحابها ، بالأفكار الفطرية ؛ فهاتشيسون يقول ، بصفته نصيراً للمذهب التجربي ، بالعطف كمبدأ خلقي ، ودولباخ لم يقل قط إن تركيباً بعينه للحركة يمكن له أن يولِّد الفكر . أما عن العلاقات العدائية بين الفلسفة والدين ، فيلفت هولاند الانتباه (م ٢ ، ص ٢٠٢) الى أن الدين مظهر للعقل البشري ، وإلى أنه يتقدم أو ينحط بتقدم هذا العقل أو بانحطاطه ؛ لكنه لا يحول دون التقدم مثلما أنه لا يحدِثه . يقول : « إن تقدم العلوم قد أخره ، لا الدين ، بل غزو البرابرة ... وليس الدين هو الذي تسبب في سقوط القسطنطينية ، ذلك الحدث السياسي الذي ندين له بانبعاث العلوم والفنون » . ويضيف قوله بنفاذ ذهن : « إن حالة الدين تتبع لانقلابات العقل البشري ، وهذه تتبع بدورها لتراكب عدد لا يقع تحت حصر من الظروف الخارجية تماماً بالنسبة الى هذا العقل » .

يبقى موبرتوي (١٦٩٨ ـ ١٧٥٩) ، الذي ترأس أكاديمية برلين سنة ١٧٤٠ ، على هامش الماديين بنوع ما ؛ فقد وقف شطراً من نشاطه على العلم المحض ، كالرياضيات والفلك والجغرافية (قاد البعثة المكلفة بتعيين شكل الأرض) ؛ وانتصر لنيوتن ضد ديكارت ، واعتقد بأن تأسيس مذهب و« تتبع نظام جميع أجزاء الكون وتعالقها » أمر يفوق قدرة العقل البشري . وبالمقابل اعتمد ، على غرار لايبنتز ، مبدأ الغائية ليبرر القوانين العامة للطبيعة ، كقانون الاقتصاد في الفعل والجاذبية الكلية . وإنما في مؤلَّف نشره لأول مرة باللاتينية باسم الدكتور باومان المستعار (**رسالة ميتافيزيقية تمهيدية في مذهب الطبيعة الكلي** DISSERTATIO INAU-GURALIS METPHYSICA DE UNIVERSALI NATURAE SYSTEMATE ، ١٧٥٦) اصطنع لنفسه مذهباً مادياً عرضه ديدرو محابياً في **تأويل الطبيعة** وشجبه روسو ساخطاً في **الجهر بالايمان** ؛ وفيه يذهب موبرتوي الى ان الفكر والامتداد لا يشيران البتة الى ماهيات ، وانما

فقط الى خاصيات يمكن أن تعود ، بلا تناقض ، الى موضوع لا نزال نجهل أصلاً ماهيته ؛ ونفورنا من إسناد الفكر الى المادة انما يتأتى من كوننا نتصور الفكر عقلاً مشابهاً لعقلنا ؛ أما في الحقيقة (وهنا نستشف من جديد تأثير لايبنتز) فإن للفكر درجات لا تقع تحت حصر بدءاً بالفهم الواضح وانتهاء بالاحساس الشديد الإبهام ؛ فمادية موبرتوي ضرب من مذهب حيوية المادة HYLOZOÏSME ، فهي تعزو الحياة والحساسية الى كل جزيئة مادية وتسلم بأن كل فكر وكل حياة عليا يتأتيان من توافق جزيئات ابتدائية . بيد أن هذا المذهب ، حسب ما يرى ب . برونه ، أحدث شارحيه ، يضارع من بعض جوانبه لامادية بركلي ؛ ذلك أن موبرتوي لا يعتبر الامتداد جوهرياً ؛ وانما الامتداد ، مثله مثل الصفات التي يقال لها الثانية ، مجرد تمثل ؛ وفي هذا ضرب من التردد ، وهو على كل حال من السمات المميزة لفكر موبرتوي .

(٣)

بوفون والطبيعيون

من المهم أن نشير باقتضاب الى أن هذا الروح نفسه تترجع أصداؤه في مؤلفات الطبيعيين NATURALISTES الذين تهيمن عليهم شخصية بوفون . فقد نشر جورج لوي لوكليرك دي بوفون (١٧٠٧ ـ ١٧٨٨) ، مدير حديقة الملك منذ عام ١٧٣٨ ، بين ١٧٤٩ و١٧٨٨ كتاباً بعنوان **التاريخ الطبيعي ، العام والخاص ، مع وصف ديوان الملك** HIS-TOIRE NATURELLE, GÉNÉRALE ET PARTICULIÈRE, AVEC LA DESCRIPTION DU CABINET DU ROI . ويعده الطبيعيون كاتباً وفيلسوفاً اكثر منه عالماً ، يقول حَكَم سديد الملاحظة :

« إن عمله نقيض عمل لينه »[٢٣]. وقد أوحى لديدرو بأطروحاته ضد لينه .

في مقابل التصنيف الهرمي يضع بوفون فكرة **السلسلة** (CHAÎNE,SÉRIE) ؛ والسلسلة ، إذ تتخذ وحدات واقعية لها الانواع وحدها (المعرَّفة بأنها مجموعة من الحيوانات المتشابهة بأجسامها والقادرة على التناسل الى ما لا نهاية بالسفاد) ، ترمي الى رصفها في صف واحد متصل ، بحيث يشبه كل نوع منها جيرانه اكثر مما يشبه سائر الأنواع البعيدة عنه . والمسلمة اللايبنتزية عن الاتصالية الكيفية أو « ملاء الصور » تُعتبر هي القاعدة التي اتبعتها الطبيعة في إنتاجها ويتعين على الذهن البشري أن يهتدي اليها . « يجب أن نفرض أن كل ما يمكن أن يكون كائن » : ذلـك هو منطوق بوفون . ومع أنه كان هو نفسه من القائلين بثبات الأنواع الحية ، التي يصورها في **عصور الطبيعة** EPOQUES DE LA NATURE (١٧٧٩) تُخلق نوعاً بعد نوع ، طرداً مع تبرد الأرض وما يتيحه من شروط السكنى المطلوبة ، فقد كان يعتقد مع ذلك بوحدة نمط حي تتجلى ، مهما تنوعت كيفياتها ، في اتصالية الأنواع التي ما هي بدورها إلا وحدة الخطة الطبيعية . وجلي للعيان هنا أن فكرة السلسلة لا تمت بأي صلة الى فكرة قرابة الانواع ، تلك الفكرة التي كانت آلت الى شبه انقراض في القرن الثامن عشر؛ ففحوى فكرة السلسلة القول، على العكس ، بترابط مثالي في آناء الخطة الطبيعية او الالهية ، وربما صح أن نقول ، مع هـ .دودان ، إن مسلمة هذه النظرية هي أن علة الحالة الراهنة للعالم الحي تكمن « لا في الظروف المعيَّنة للسيرورات التي تأدت اليها ، وإنما في بعض العلاقات المباطنة لتلك الحالة عينها »[٢٤] .

---

(٢٣) م . كولري : تاريخ العلوم في فرنسا ، في تاريخ الأمة الفرنسية HISTOIRE DE LA NATION FRANÇAISE ، م ١٥ ، ص ١١٧ .

(٢٤) هـ . دودان : طرائق التصنيف وفكرة السلسلة في علم النبات وعلم الحيوان من لينه الى لامارك = LES MÉTHODES DE CLASSIFICATION ET L'IDÉE DE

لقد كان لهذه الرؤية الذهنية على أية حال أساس وضعي تمثل يومئذ في مباحث دوبنتون[٢٥] في علم التشريح المقارن ؛ فقد دلت هذه المباحث على وجود علاقات أساسية للغاية بين أعضاء مأخوذة من زمر مختلفة بحيث محت الفروق الصغيرة التي على أساسها تنهض التصانيف . وانما بعد أن يستشهد ديدرو بمباحث دوبنتون ، المدرجة في المجلد الرابع من **التاريخ الطبيعي** لبوفون، يرقى الى الفكرة التالية القائلة إنه ربما كان هناك موجود أول هو بمثابة « نموذج أصلي للموجودات جميعاً » وما الانواع الحية إلا تحولات متعاقبة له .

جاء اكتشاف آخر ليعطي معنى السلسلة مظهراً مغايراً لذاك الذي كان تلبسه لدى لايبنتز : فهذا الأخير ، الذي كان يرى ان الكل موجود في الكل ، وأن الكل منظم الى ما لا نهاية ، ما كان يستطيع أن يرى في السلسلة الصاعدة للصور إلا انتقالاً من المختلط الى المتمايز . فإذ اكتشف ش . بونيه في المديخ ذي العَضُد كائناً ذا بنية متجانسة ، أثبت أن ثمة كائنات حية بلا أجزاء لامتجانسة ؛ ولكن لا يعود في الامكان عندئذ تعريف سلسلة الحدود الصاعدة بالطابع الملازم لها بوصفها تقدماً متصلاً في التمايز ، وانما فقط بالإحالة الى حد في السلسلة يُعتبر ، ولو بشيء من الاعتساف ، هو الأكمل : ذلك الكائن هو ، في نظر بونيه ، الانسان ؛ ومقدار التشابه مع التنظيم الانساني ، زيادة أو نقصاناً ، هو ما يضع الحيوانات في السلسلة .

إن هذا التصور هو أيضاً تصور ج . ب . روبينه في كتابه **تأملات**

= SÉRIE EN BOTANIQUE ET EN ZOOLOGIE DE LINNÉ A LAMARCK ، ١٩٢٦ ، ص ١٧٦ .

(٢٥) لوي دوبنتون : عالم فرنسي بالطبيعيات (١٧١٦ ـ ١٨٠٠) عاون بوفون في تحرير **التاريخ الطبيعي** ، ومن مؤسسي علم التشريح المقارن الذي سيعرف تطوره الكبير مع كوفييه. «م».

فلسفية في التدرج الطبيعي لصور الوجود ، أو محاولات الطبيعة التي تتعلم كيف تصنع الانسان CONSIDÉRATIONS PHILOSOPHIQUES DE LA GRADATION NATURELLE DES FORMES DE L'ÊTRE, OU LES ESSAIS DE LA NATURE QUI APPREND À FAIRE L'HOMME (١٧٦٨) : وقد كان طموحه أعظم بكثير لأنه كان يرى أن السلسلة المذكورة يجب أن تضم جميع موجودات الطبيعة . فقد عاد روبينه (نظير بوفون أصلاً) الى أفكار عصر النهضة المضادة للمذهب الآلي ، وأكد أنه لا وجود لأية مادة لا تكون حية ، أي قادرة على الاقتيات والتناسل والنمو : وتلك هي ، كما لدى ديدرو ، فكرة الخيميائيين التي تعاود ظهورها . والمعضلة التي تطرحها الطبيعة على نفسها هي تحقيق هذه الوظائف الثلاث بأكبر قدر ممكن من الكمال : فالانسان هو الحل الاكثر رشاقة والاكثر تعقيداً لهذه المعضلة . والتقدم نحو الانسان يتمثل ، في نظر روبينه ، في ضرب من التحرر التدريجي للفعالية ، التي هي جوهر والتي تستخدم المادة لتبسط طاقتها ؛ ففي الجمادات تكون الفعالية مسترقة بتمامها للمادة ، بحيث تعود عملياتها كافة الى الفاعل المادي ؛ ثم نلحظ بعد ذلك ، لدى الحي ، حركة عفوية ؛ « فلكأن القوة الفاعلة تبذل جهوداً لترقى بنفسها فوق الكتلة الممتدة ، الصلبة ، الكتيمة ، التي تكون مشدودة الوثاق اليها ، وغالباً ما تقسر على تحمل نيرها » ؛ وفي الانسان ، لا تعود المادة إلا عضو الفعالية ، ولا يمكن القول إن التدرج الذي يصل الى الانسان يبلغ مداه الاخير ، بل ينبغي أن نفرض مرحلة لا تعود فيها الفعالية بحاجة الى أعضاء ، فتصير عقلاً محضاً ، « متجرداً تمام التجرد من المادة » . العالم المنظور مبطَّن ذن بعالم لامنظور . ولا يخفى هنا كيف أن فكرة السلسلة هذه تفسح في لمجال أمام نمط من فلسفة الطبيعة ، عرفناه منذ العصور القديمة ، ليعاود لهوره : نقصد فلسفة الطبيعة التي تتخذ من الموجود الحي مركزاً ، فتمتد دءاً منه مما قبل المادة ومما بعدها الى الروح المحض .

لقد اصطدمت دعوى السلسلة على كل حال بصعوبات من جنس آخر نجمت عن تزايد التجارب . فسلسلة الموجودات لا بد أن تكون خطية وبلا تشعب إذا صح أن الموجودات كلها تنزع نحو الانسان ؛ والحال أن التجربة تأدت ببونيه نفسه الى الافتراض بأن « سلم الطبيعة قد لا يكون بسيطاً ، ويمكن أن يبرعم من جانب ومن آخر فروعاً رئيسية لا تلبث أن تتفرع منها بدورها فروع ثانوية » . وذلك هو أيضاً رأي العالم بالطبيعيات بالاس الذي تتحول عنده السلسلة الخطية الى شجرة متشعبة : فمن المريجة[٢٦] يفترق جذعا الحيوان والنبات، ومن الجذع الحيواني يتفرع فرعا الحشرات والطيور . ويتبنى بوفون صورة أكثر تعقيداً بقليل ، هي صورة الشبكة ؛ ذلك أن الطبيعة ، بالفعل ، « لا تخطو خطوة واحدة إلا أن تكون في الاتجاهات كافة ؛ وابتداء من نمط بعينه تطوِّر أنواعاً مرتبطة بأنواع من جميع الانماط الأخرى ؛ فالرباعي الأقدام ، مثلاً ، يتضمن أنواعاً مشابهة للطيور كالخفاش ، وللزواحف كآكل النمل ، الخ[٢٧] .

إن كل صورة من هذه الصور ، أسلسلة كانت أم شجرة متشعبة أم شبكة ، تنطوي في الظاهر على دلالة فلسفية مختلفة : فالسلسلة هي متوالية الصور المتحصلة من تخفيض نمط أعلى وتخففه ؛ وتلك هي الصورة الافلاطونية المحدثة القديمة ؛ والشجرة هي النزوع الى تحقيق نمط أعلى ، وهذا النزوع قد يتيه أحياناً في تشكيلات زائغة لا مستقبل لها ؛ والشبكة هي ، كما ألمع بوفون الى ذلك تكراراً ، تحقيق جميع الأنماط الممكنة في كل درجة وبالقدر الذي تتضمنه هذه الدرجة . بيد أن ما يفترض فيه أن يثير الاهتمام هو ، في وسط هذه الاختلافات ، الطابع المشترك الذي يتجلى في وضع المسألة : فالمطلوب ، عند النظر في صور الموجودات أو أنماطها ، أن تقام فيما بينها رابطة سهلة وميسورة تظهر للذهن تعالقها

---

(٢٦) المريجة ZOOPHYTE : رتبة من الحيوانات النباتية الشكل كالاسفنج وغيره . «م» .
(٢٧) انظر هـ . دودان : **طرائق التصنيف** ، الخ ، ص ١٧٦ ـ ١٨٧ .

المثالي ؛ فليس المهم هنا التكوين الواقعي والفعلي لهذه الصور ، المعزو بقدر أو بآخر من الإبهام الى الطبيعة أو الى الله ، وانما انبثاقها واحدتها من الأخرى واندماجها واحدتها في الأخرى .

(٤)
دينامية بوسكوفتش

ولد روديير يوسف بوسكوفتش في راغوزة[٢٨] سنة ١٧١١ ، ودخل رهبنة اليسوعيين في روما سنة ١٧٢٥ ؛ اهتم بالهندسة والبصريات والفلك ؛ وعمل أيضاً مهندساً وعالم آثار ؛ وفي نهاية المطاف نظم أشعاراً . وكتابه **نظرية الفلسفة الطبيعية محررة حسب القانون الوحيد للقوى الموجودة في الطبيعة** PHILOSOPHIAE NATURALIS THEORIA REDACTA AD UNICAM LEGEM VIRIUM IN NATURA EXISTENTIUM عبارة عن عرض لنظرية دينامية في الطبيعة تضارع في توجهها العام النظريات التي تقدم بنا بيانها . فبوسكوفتش، باعتباره تلميذ لوك، يعتقد أننا لا نعرف لا الجواهر، ولا حتى القدرات الفعالة في الأشياء ؛ ولكنه يميز في القدرة القوة ويتوصل، بفضل نيوتن ، الى تعريف القوة بتعيين الحركة وحده . ذلك أننا لا نستطيع الكلام عن قوى إلا عندما نعتبر نقطتين ماديتين على الأقل : وهاتان النقطتان متعين عليهما ، تبعاً للمسافة بينهما ، إما التداني وإما التنائي ، و « هذا التعيين بالذات هو ما يسمى بالقوة ، على أن يكون المقصود بذلك لا نمط الفعل ، وانما التعيين نفسه ، أياً ما كان مصدره ، وهو التعيين الذي يتغير كمه بتغير المسافات »[٢٩] .

---

(٢٨) راغوزة : من أعمال مقاطعة دلماسيا في يوغوسلافيا ، وتعرف اليوم باسم دوبروفنيك . «م» .

(٢٩) نقلاً عن نيدلكوفتش : فلسفة بوسكوفتش LA PHILOSOPHIE DE BOSCOVICH ، ١٩٢٢ ، ص ١٤٧ .

إن هذه القوة التي تكون جاذبة إذا تخطت المسافة بين النقطتين حداً معيَّناً تغدو نابذة فيما دون هذا الحد . والكون هو مجموع النقاط التي تتجاذب أو تتنابذ ؛ وكل نقطة من هذه النقاط مركز للقوة لا في ذاتها ، وانما فقط في علاقاتها بالنقاط الأخرى التي تجذبها اليها أو تدفعها عنها على نحو ما تُجذب أو تُدفع هي عينها من قبل تلك النقاط . وهذا التصور ، الذي لا يخلو من بعض وجوه الشبه مع تصور كانط في **المونادولوجيا الطبيعية** MONADOLOGIA PHYSICA (١٧٤٦) ، متميز عنه مع ذلك لأن مركز القوة عند بوسكوفتش لا ينطوي على أي داخلية أو عفوية ، إذا جاز القول ، ولأنه عديم الماهية خارج الكل الذي هو جزء منه . وكما في تصورات الطبيعة التي تقدم بنا درسها ، وان بصورة مغايرة جداً ، تتعين طبيعة كل موجود بمطلب المكان الذي يشغله في المجموع .

ثبت المراجع

I. — DIDEROT, *Œuvres*, 6 vol., Amsterdam, 1772; *Œuvres complètes.* éd. NAIGEON, 15 vol., 1798, 22 vol., 1821; *Œuvres complètes*, éd. ASSÉZAT, 20 vol., 1875-1877; *Correspondance avec Grimm*, 5 vol., Paris, 1829: *Œuvres*, Paris, 1951; *Lettres à Sophie Volland*, 2 vol., Paris, 1938.

D'ALEMBERT, *Œuvres philosophiques*, éd. BASTIEN, Paris, 1805; *Œuvres et correspondance inédites*, avec introd. par Ch. HENRY, Paris, 1887; *Discours sur l'Encyclopédie*, éd. PICAVET, Paris, 1919; *Traité de dynamique*, Paris, 1921.

Antoine V. B. V. H., *Principaux écrits relatifs à la personne et aux œuvres, au temps et à l'influence de Denis Diderot, ou Essai d'une bibliographie de Diderot*, Amsterdam, 1885.

L. DUCROS, *Diderot*, Paris, 1894.

A. COLLIGNON, *Diderot*, Paris, 1895.

J. MAUVEAUX, *Diderot,. l'encyclopédiste et le penseur*, Montbéliard, 1914.

J. LE GRAS, *Diderot et l'Encyclopédie*, Amiens, 1928.

P. HERMAND, *Les idées morales de Diderot*, Paris, 1923.

K. ROSENKRANZ, *Diderot's Leben und Werke*, 2 vol., Leipzig, 1886.

J. THOMAS, *L'humanisme de Diderot*, 1932.

F. VENTURI, *Jeunesse de Diderot*, 1939.

J. MORLEY, *Diderot and the Encyclopaedist*, 2 vol., Londres, 1878 (dans MORLEY, *Works*, vol. X et XI, Londres, 1921).

DU BOIS-REYMOND, *Rede über Diderot* (dans *Reden*, Bd I,, Berlin 1859).

J. BERTRAND, *D'Alembert*, Paris, 1889.

L. KUNZ, Die Erkenntnisstheorie d'Alembert's, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XX, 1907.

Maurice MULLER, *Essai sur la philosophie de Jean d'Alembert*, Paris, 1926.

René HUBERT, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*, Paris, 1923.

Annales de l'Université de Paris, 1952, I: numéro spécial pour le bicentenaire de l'*Encyclopédie.*

Y. BELAVAL, *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*, Paris, 1950.

P. MESNARD, *Le cas Diderot, étude de caractérologie littéraire*, Paris, 1952.

P. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, t. II, *Le XVIII^e^ siècle*, Paris, 1954.

II. – F. A. LANGE, *Geschichte des Materialismus (Histoire du matérialisme*, trad. POMMEREL, t. I, p. 293-408, Paris, 1910).

LA METTRIE, *Œuvres philosophiques*, 2 vol., Londres, 1751; *La politique du médecin de Machiavel*, éd. R. BOISSIER, 1931.

A. VARTANIAN, *La Mettrie's "L'homme-machine", a study in the origins of an idea*, Princeton, 1960.

H. KIRKINNEN, *Les origines de la conception moderne de l'homme-machine. Le problème de l'âme en France à la fin du règne de Louis XIV (1670-1715)*, Helsinki, 1960.

HELVÉTIUS, *Œuvres*, 7 vol., Deux-Ponts, 1784; 5 vol., Paris. 1792; *Choix de textes et introduction*, par J. B. SÉVERAC, Paris, 1911; *De l'esprit*, éd. G. BESSE, Paris, 1959.

A. KEIM, *Helvétius, sa vie et son œuvre*, Paris, 1907.

R. GARAUDY, *Les sources françaises du socialisme scientifique*, Paris, 1948; et thèse dactylographiée sur *Helvétius.*

N. QUÉPRAT, *La philosophie matérialiste au XVIII^e^ siècle. Essai sur La Mettrie, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1873.

DU BOIS-REYMOND, Rede über La Mettrie, dans *Reden*, vol. I.

R. BOISSIER, *La Mettrie, médecin, pamphlétaire et philosophe*, 1931.

M. P. CUSHING, *Baron d'Holbach*, New York, 1914.

René HUBERT, *D'Holbach et ses amis*, introduction et textes, Paris, 1928.

Cl. SIMONNET, D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle, *Revue internationale*, 1946.

G. PLECHANOW, *Beiträge zur Geschichte des Materialismus, Holbach, Helvétius, Marx*, 3^e éd., Stuttgart, 1921.

Pierre NAVILLE, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, Paris, 1943, 2^e éd., 1967.

P. BRUNET, *Maupertuis*, I. *Étude biographique;* II. *L'œuvre et sa place dans la pensée scientifique et philosophique du XVIII^e siècle*, Paris, 1929.

IV. — BUFFON, *Nouveaux extraits*, par F. GOHIN, Paris, 1905; *Œuvres philosophiques*, édition Jean PIVETEAU, Paris, 1954.

H. DAUDIN, *Les méthodes de classification et l'idée de série en botanique et en zoologie de Linné à Lamarck (1740-1790)*, Paris, 1926.

G. CANGUILHEM, *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1955.

V. — F. EVELLIN, *Quid de rebus vel corporeis vel incorporeis senserit Boscovich*, Paris, 1880.

Ch. RENOUVIER, *Le personnalisme*, p. 440-462, Paris, 1903.

D. NEDELKOVITCH, *La philosophie naturelle et relativiste de R.-J. Boscovich*, Paris, 1922.

الفصل الحادي عشر
المرحلة الثانية (١٧٤٠ ـ ١٧٧٥) (تتمة) :

نظريات المجتمع :

فولتير

(١)
حياته ومؤلفـــاته

ولد فرانسوا ـ ماري آرويه ، المعروف بفولتير ، في باريس سنة ١٦٩٤ ، من أب كاتب بالعدل ؛ ودرس على اليسوعيين ؛ وطالع في أثناء إقامة قسرية له في انكلترا ، من ١٧٢٦ الى ١٧٢٩ ، مؤلفات لوك ونيوتن اللذين سيصيران معلميه ؛ وقد كتب هناك **الرسائل الفلسفية** LETTRES PHILOSOPHIQUES ، وقد نشرت في سنة ١٧٣٤ مذيلة بـ « **ملاحظات حول بسكال** REMARQUES SUR PASCAL ». واضطرته إدانة **الرسائل** الى مبارحة باريس ، فنزل في سيراي في منطقة اللورين ضيفاً على المركيزة شاتليه التي كتب برسمها **فلسفة نيوتن** LA PHILOSOPHIE DE NEWTON (١٧٣٦). وفي زمن لاحق رد اليه اعتباره في باريس حيث لقي حفاوة وتكريماً ، وعُيِّن مؤرخاً رسمياً للملك وشريفاً في قصره ، ثم انتخب في **الأكاديمية** ؛ وارتحل في سنة ١٧٥٠ ، غب وفاة السيدة دي شاتليه ، الى برلين ، حيث استضافه فريدريك الكبير

وأجرى له معاشاً ومنحه لقب حاجب الملك . ولكنه ما لبث أن اختصم مع فريدريك في إثر تهجمه على موبرتوي ، الذي كان آنئذ رئيساً لأكاديمية برلين ، فبارح بروسيا ، وأمضى بضعة أشهر في دير البندكتيين في سينون ، حيث حرر **محاولة في الأعراف** ESSAI SUR LES MŒURS التي نشرت سنة ١٧٥٩ . وبعد أن أزجى بضع سنوات في ديليس ، على مقربة من جنيف ، استقر به المطاف سنة ١٧٥٩ ، في فرناي ، في فرنسا ، بمحاذاة الحدود السويسرية ؛ ومن هناك ، حيث كان على صلة بالمراسلة بأوروبا قاطبة، شن حملاته المشهورة انتصاراً لكالاس[١] وسرفن[٢] ولالي[٣] (**مقالة التسامح** TRAITÉ DE TOLÉRANCE)، وحرر **مسائل حول الموسوعة** QUESTIONS SUR L'ENCYCLOPÉDIE (١٧٦٤) التي عرفت باسم **المعجم الفلسفي** DICTIONNAIRE PHILOSOPHIQUE. توفي سنة ١٧٧٨ في باريس ، بعد العرض المسرحي الأول لتمثيليته : **ايرينا** IRÈNE، حيث توج تمثاله النصفي فوق خشبة المسرح .

لن نقع عند فولتير على مذهب فلسفي بالمعنى الاختصاصي للكلمة : فقد وقف عند لوك ونيوتن لا يجاوزهما ، مرتئياً أنهما نطقا بفيصل القول

---

(١) جان كالاس : تاجر فرنسي من تولوز (١٦٩٨ ـ ١٧٦٢) ، اتهم زوراً بأنه قتل ابنه ليمنعه من جحد البروتستانتية ، فنفذ فيه حكم الموت . ورد اعتباره اليه سنة ١٧٦٥ بمساعدة فولتير . «م» .

(٢) بيير بول سرفن : بروتستانتي فرنسي (١٧٠٩ ـ ١٧٧٧) ، اتهم عن خطأ بأنه قتل ابنته ليمنعها من اعتناق الكاثوليكية .حكم عليه بالموت غيابياً ، فالتجأ الى سويسرا . عمل فولتير على رد اعتباره اليه سنة ١٧٧١ . «م» .

(٣) الكونت توما دي لالي : حاكم عام للممتلكات الفرنسية في الهند (١٧٠٢ ـ ١٧٦٦) ، هزم أمام الانكليز ، فاتهم لدى عودته الى فرنسا بالخيانة وحكم عليه بالموت واعدم . عمل ابنه المركيز جيرار مع فولتير على رد الاعتبار الى ذكراه . «م» .

فيما يتصل بقدرات العقل البشري وحدوده . لكن هل يترتب على ذلك أن آثاره التي كانت عظيمة التنوع ، وعظيمة التأثير ، والتي أشاد بها المشيدون وشنع عليه المشنعون ، ما كانت تنطوي على أية أصالة ، إلا من حيث الشكل والسطح ؟ إن معظم كتابات فولتير ، بما فيها رواياته والكثير من تراجيدياته ، هي بمثابة حملات على الأحكام المسبقة ودعاوة للروح الجديد . وقد كان يساوره شعور بتضاد حاد بين المدى الذي أوصلت اليه الفلسفة العقل البشري ، وبين طريقة غالبية الناس في التفكير والحياة ، ممن يجرُّون معهم عبء أحكامهم المسبقة واعتقاداتهم . فمن جهة أولى ، يتولد من معرفة حدود العقل البشري التسامح ، والوفاق بين العقول التي يكون مرجعها جميعها الى التجربة ، وتقدم الفنون والعلوم ؛ ومن الجهة الثانية ، هناك التعصب ، وما تضعه القوانين والاعراف في متناوله من وسائل الإكراه ، والشقاق والخصام المتصلان اللذان يتأتيان في المقام الأول من الآراء الجزئية التي يعتنقها الناس بصدد موضوعات مستغلقة على الفهم ، وأخيراً الركود والأسون . وطموح فولتير أن يرقى بالحياة العقلية والخلقية والاجتماعية الى مستوى الفلسفة ، وأن يحرر الانسان من الأحكام المسبقة التي هي علة شقائه . وعماده في ذلك على التنوير ، لا على تغير داخلي في الانسان : فالانسان سيبقى أبداً على ما هو عليه ، بأنانيته وأهوائه ؛ فالمكان المعيَّن له في سلَّم الموجودات لن يستطيع منه خروجاً ؛ لكن تلك الانانية وتلك الأهواء لا تكون مؤذية إلا بسبب جهله وأحكامه المسبقة . تلك هي الدعوى الأساسية لدى معلم « فلسفة الأنوار » ذاك ؛ وفي رأيه ، كما في رأي معلمه لوك ، أن ثمة ضرباً من التساوق بين ما هو معقول وما هو نافع ؛ يقول في **الفيلسوف الجاهل** LE PHILOSOPHE IGNORANT: «إن ما لا يمكن أن يكون موضع استعمال كلي ، وما ليس في متناول عامة الناس ، وما لا يفهمه أولئك الذين أخذوا فكرهم بالتثقيف أكثر من غيرهم ، ليس ضرورياً للنوع البشري » ؛ وهذا معناه بالتالي أن شطراً لا يستهان

به من الفلسفة عديم الجدوى إذا « لم يتمكن الفيلسوف من التأثير في أعراف الحي الذي يعيش في وسطه » .

(٢)
نظرية الطبيعة

ينطوي الروح الفولتيري في قرارته على شعور مركزي ، هو الشعور بثبات الأشياء ، وباستحالة تغييرها ، وكذلك بجنون البشر الذين لا يعرفون كيف يقنعون بها . إنه فكر مشعشع اكثر منه مذهباً ، ولن نزيد هنا على التنويه ببعض جوانبه .

يضع فولتير على لسان الطبيعة هذا القول : « يدعونني طبيعة ، وأنا كلي صنعة »[٤] . والمذهب الصنعي[٥] ، الذي يماثل الكون بساعة ، هو واحدة من اكثر دعاويه تواتراً وثباتاً : ومن معينه يستمد دليله ، الذي كثيراً ما ردد من بعده ، على وجود الله بالعلل الغائية ، لأن التراكيب ، المنظورة للجميع في تلك الآلة التي هي من صنع الفن ، تتطلب « إلهاً أزلياً هندسياً » يكون صانعها . وقد أسقط على العكس تماماً دليل وجود الله بجواز حدوث العالم ، وهو الدليل الذي قال به لوك وكلارك والذي كان انتصر له أول الأمر في **مقالة الميتافيزيقا** TRAITÉ DE MÉTAPHISIQUE (التي حررها سنة ١٧٣٤) . والحال أنه لا ممارة في أن صورة الساعة تعطي الكون ضرباً من صلابة تقع من نفسه موقعاً حسناً : فالله ، كما يتصوره ، إله للطبيعة ، لا إله للبشرية ، ونقصد أنه إله يُطلب اليه ضمان ذلك الثبات ، لا تخليص الانسان الذي ما أحدق به قط

---

(٤) **المعجم الفلسفي** ، مادة « الطبيعة » .

(٥) المذهب الصنعي : ARTIFICIALISME . ولنلاحظ هنا الصلة الاشتقاقية بينه وبين الفن أو الصنعة ART . « م » .

خطر : وذلك هو أقصى الدين الطبيعي الذي لا يرى في الله سوى صانع حكيم لطبيعة نافعة للانسان . ومن ثم فان فولتير يناوىء أبيقور بقدر ما يناوىء ديكارت[٦] ، وبصفة عامة بقدر ما يناوىء جميع أولئك الذين التمسوا نظرية في نشأة الكون كنتيجة لترابط العلل الطبيعية ، أي أولئك الذين لم يروا في الحالة الراهنة للعالم حالة فريدة متميزة . وبالمقابل ، استهوته كل الاستهواء طبيعيات نيوتن . وقد كانت تنطوي بالفعل على جوانب كثيرة قمينة بأن تفوز بإعجابه ، بقوانينها الآلية التي لا تستتبع شيئاً من حيث كم المادة ، ومن حيث عدد النجوم والكواكب ، ومن حيث ميل محورها على فلك البروج ، ومن حيث حركتها الدورانية وسرعة هذه الحركة ، إذ على هذه الظروف يتوقف بوجه خاص توزيع الفصول على الأرض وإمكان الحياة الحيوانية والانسانية ؛ وهذه الظروف ، المستقلة عن الأسباب الآلية ، لا بد أن يكون اختارها بالتالي إله كلي القدرة باعتبار ما تتمخض عنه من نتائج وآثار[٧] . وهكذا فإن ما سيكون بالإضافة الى كانط ولابلاس ثغرة في طبيعيات نيوتن ينبغي ردمها بمباحث جديدة في نشأة الكون ، يمثل بالاضافة الى فولتير مزية واستحقاقاً ، وتوكيداً لحالة نهائية مستديمة . ولهذا نراه ينحي باللائمة على لايبنتز لقوله بمبدأ السبب الكافي ، وبنسبية الزمان والمكان ، ولعدم تركه أي مجال لتلك القرارات الالهية الحرة كل الحرية التي يستتبعها لدى نيوتن الطابع المطلق للزمان والمكان[٨] .

هذا الروح نفسه هو ما يهيمن على تفاصيل رؤيته للعالم ؛ فهو نصير راسخ الاقتناع لثبات الأنواع الحية ، وكذلك لثبات الأنواع الكيمياوية :

---

(٦) حول مقالة الكاردينال دي بولينياك ضد لوقراسيوس SUR L'ANTI-LUCRÈCE DE M.LE CARDINAL DE POLIGNAC ، الخاتمة .

(٧) فلسفة نيوتن ، القسم ٣ ، الفصل ١٠ .

(٨) المصدر نفسه ، القسم ١ ، الفصل ٥ .

فالتحول هو مجرد ظاهر ليس إلا[٩]. وقد شك أحياناً، وعلى الأخص في مطلع **مقالة الميتافيزيقا** ، في أن يكون النوع البشري واحداً ، واعتقد بأن الأعراق البشرية يمكن أن تكون في الواقع أنواعاً مختلفة ؛ ولكن هذا الاعتقاد انما أملته عليه بوجه خاص صعوبة التسليم بإمكان وجود تمايز تدرجي بمثل هذه الأهمية في داخل نوع واحد . وكان يهزأ باستمرار من أولئك الذين كانوا يسعون ، على منوال نيدهام ، الى إثبات التولد الذاتي .

الموقف الشكي عينه يطالعنا بصدد نظرية الانقلابات الطبيعية في الكرة الارضية ، تلك النظرية التي كانت تستند بوجه خاص الى مستحاثات الحيوانات البحرية المكتشفة في الجبال ، وكذلك الى مباحث لوفيل (١٧٢٤) بخصوص تنقل القطبين . وفولتير ، الذي كان يشتبه أصلاً بأن مثل هذه النظريات تبغي إثبات الطوفان ، يعارضها بمذهب غائي ثابت لا يتزعزع ، وبجمال ترتيب الجبال ، وبدورها الضروري في حياة الحيوانات ، باعتبارها « أقنية عالية » يتدفق منها الماء المحيي .

إن هذا الروح المتعارض جوهرياً مع روح ديكارت ، هو ما تأدى به الى الاعتقاد بأن دور الطبيعيات ، انطلاقاً من العدد المحدود للغاية لخاصيات المادة التي تضعها حواسنا في متناولنا ، أن تكتشف بطريق الاستدلال صفات جديدة ، من قبيل الثقالة والجاذبية . كتب ضد من اتهم نيوتن بأنه أعاد العمل بالكيفيات الخفية يقول : « كلما أمعنت في التفكير في الأمر ، فجأني أكثر خوف الناس من استكشاف مبدأ جديد ، خاصية جديدة للمادة . وربما كانت لها كثرة لامتناهيـة من الخاصيات : فما من شيء في الطبيعة يشابه شيئاً »[١٠]؛ وبدلاً من التراجع عن موقفه بصدد هذا الموضوع ، يؤثر أن يجهر بالقـول بأن « كل شيء كيفية خفية » .

---

(٩) المصدر نفسه ، القسم ١ ، الفصل ٨ .

(١٠) المصدر نفسه ، القسم ٢ ، الفصل ١١ ؛ انظر الفصل ٧ ، والقسم ٣ ، الفصل ١٢ .

وذلك هو ميله الدائم الى مضاعفة الماهيات الثابتة التي لا تحول ولا تتبدل .

(٣)
الانسان والتاريخ

هذه الثبوتية FIXISME عينها تطالعنا مرة ثانية في الفكرة التي كانت متحصلة لديه عن الانسان . فهذا الكاتب الممتاز كان يعتقد بالثبات شبه التام للغات التي لا يمكن أن تطرأ عليها إلا تغيرات سطحية ، مردها الى الأحوال ، من قبيل التأثيرات الاجنبية مثلاً ؛ ومعلوم لدينا كم كان تصوره دقيقاً صارماً لنقاء الأسلوب . وإذا كانت اللغة نفسها ثابتة ، فكم هي كذلك بالأحرى سائر محمولات العقل البشري . وهذه ، في ما نرى ، علة أساسية لعداء فولتير العميق للمسيحية . فالمسيحية ، لدى القديس اوغوسطينوس وبوسويه كما لدى بسكال ومالبرانش ، تبني تاريخاً للانسان ، تتمثل أحداثه الفاصلة في الخطيئة والافتداء اللذين يبدلان الانسان رأساً على عقب، هو وملكاته وشروط سعادته؛ وقوام الحياة المسيحية انتظار تحولات من هذا القبيل وترقبها وترجيها وتمهيد السبيل أمامها. والحال أن الخصم الأول الذي يستهدفه فولتير في تهجمه على المسيحية هو بسكال[١١]، اي ذاك الذي رسم صورة حالكة السواد لبؤس وضع الانسان بعد الخطيئة. ففي **خواطر** هذا « المبغض العظيم للبشر » تترجع أصداء مزاج بسكال الرهيف العطوب، وخياله الكئيب، وبنيته السقيمة؛ والواقع أن الانسان ليس لغزاً؛ وانما هو في محله في الطبيعة، في منزلة أعلى من منزلة الحيوان، وربما في منزلة أدنى من منزلة موجودات أخرى، محبو بالانفعالات ليبادر الى الفعل،

---

(١١) ملاحظات حول خواطر السيد بسكال REMARQUES SUE LES PENSÉES DE M.PASCAL .

وبالعقل ليسوس نفسه ؛ والتناقضات المزعومة التي يعاينها بسكال هي فيه مقوّمات ضرورية ، ولا حاجة الى الخطيئة لتفسيرها ؛ فحسْبُ الذات شرط لقيام المجتمعات ، وشاغل المستقبل ، والرغبة المستديمة في الفعل ، والسأم المرتبط بالتعطل والخمول ، كلها عطيات عميمة النفع ، وليست كما افترض بسكال بنات بئس ؛ أما تقلب أفعالنا فسمة من سمات الطبيعة البشرية ، وصفها وأعاد وصفها مونتانيي ؛ ولكن بأي حق نرى فيها علامة على طبيعية مزدوجة في الانسان ؟

على هذا النحو تخلص فولتير في هذه **الملاحظات** من ذلك الوجه من وجوه المنافحة عن عقائد النصرانية الذي كان يمكن أن يكون محرجاً أشد الإحراج ، وهو الوجه عينه الذي سيعاود انبعاثه في فكر القرن التاسع عشر ، ونقصد به ذاك الذي يعتبر الاعتقاد المسيحي مطلباً ضرورياً للطبيعة البشرية . فالشعور بالقلق وبعدم الاستقرار الذي يصاحبه هو أقصى ما يمكن أن يتنافر مع الشعور الفولتيري بطبيعة بشرية ثابتة لا تحول ولا تتبدل .

مثلما ترد **الملاحظات** على بسكال ، كذلك تمثل **المحاولة في الأعراف** دعوى نقيضة تامة لدعوى بوسويه في **التاريخ الكلي** ولدعوى القديس أوغوسطينوس في **مدينة الله** . فقد كان غرض القديس أوغوسطينوس وبوسويه بيان وحدة التاريخ ، وتضامن الحاضر مع الماضي ، على اعتبار أن مقصداً إلهياً واحداً يتخلل الأحداث قاطبة ؛ أما فولتير فلا يريد على العكس من ذلك أن يرى في التاريخ سوى صراع متجدد باستمرار للأهواء البشرية ؛ يقول في رسالة الى دارجنتال حول **المحاولــة في الأعراف** : «هناك زهاء اثنتا عشرة معركة لم أتكلم عنها قط ، حمداً لله ، لأنني أكتب تاريخ العقل البشري ولا أحرر جريدة » . وفي ذلك الاستقصاء الواسع الذي يقوم به بدءاً من عهد شارلمان ووصولاً إلى عصر لويس الرابع عشر ، لم يكن موضوعه الأحداث التاريخية وانما الأعراف ، ولا الأفراد وإنما روح كل عصر ، بتجارته وماليته وعلومه وفنونه . فكل عصر من تلك العصور

يؤلف كلاً شبه منفرد بذاته وغير مرتبط بالماضي ؛ فالتاريخ لدى فولتير يبدو بوجه خاص وكأنه معني في المقام الأول بالحؤول بين الماضي وبين الإثقال بوطأته على الحاضر : « إن الأزمنة الماضية كأنها ما وجدت قط . فمن الواجب دوماً أن ننطلق من النقطة التي نحن فيها ومن النقطة التي وصلت اليها الأمم »(١٢) . ولا نعتقدن أن في مقدورنا أن نتابع القدامى ؛ يقول في معرض الكلام عن اليهود : « إن كل ذلك العالم القديم كان مختلفاً أشد الاختلاف عن عالمنا بحيث يتعذر علينا أن نستخلص منه اليوم أي قاعدة للسلوك »(١٣) . وعليه ، فقد كتب في **نصائح الى صحافي** CONSEILS À UN JOURNALISTE : « بثوا بوجه خاص في أفئدة الناشئة حباً لتاريخ الأزمنة الحديثة ، وهو لنا من الضروريات ، يفوق حبهم للتاريخ القديم ، الذي لا يعدو أن يكون من الفضوليات ... وأحبذ بوجه خاص لو أنكم توصونهم بالبدء جدياً بدراسة التاريخ ، في القرن الذي سبق مباشرة شارل الخامس(١٤) وليون العاشر(١٥) وفرانسوا الأول(١٦) . ففي ذلك القرن تحديداً حدثت في العقل البشري ، كما في عالمنا ، ثورة قلبت كل شيء رأساً على عقب » .

ونراه في أحيان أخرى يُرجِع الى زمن أقرب بداية تلك المرحلة

---

(١٢) **مقالة التسامح** TRAITÉ DE TOLÉRANCE ، « كيف يمكن القبول بالتسامح » .

(١٣) المصدر نفسه ، « هل كان التعصب شريعة إلهية في اليهودية ؟ » .

(١٤) شارل الخامس : ملك اسبانيا وامبراطور جرمانيا (١٥٠٠ ـ ١٥٠٨) ، خاض ضد فرنسوا الأول ، ملك فرنسا ، حرباً دامت ثلاثين عاماً . «م» .

(١٥) ليون العاشر : بابا رومية (١٤٧٥ ـ ١٥٢١) ، رعى الآداب والفنون والعلوم ، وفي عهده حدث انشقاق لوثر . «م» .

(١٦) فرانسوا الأول ، ملك فرنسا (١٤٩٤ ـ ١٥٤٧) ، حاول عبثاً أن يُنتخب امبراطوراً جرمانياً بدلاً من شارل الخامس . اقر بالفرنسية بدلاً من اللاتينية لغة للقضاء وانشأ جيشاً قومياً نظامياً ، وشجع العلوم والفنون ، واجتذب الى بلاطه مشاهير الشعراء والرسامين ، وكان من صانعي حركة النهضة الفرنسية . «م» .

الجديدة ؛ فقد كتب في سنة ١٧٦٥ يقول إن أوروبا تغير وجهها في السنوات الخمسين الأخيرة ، على صعيد الحكومات التي رسخت دعائمها بالاعتماد على جيوش نظامية وسياسة أربية ، وعلى صعيد الأعراف التي مالت الى اللين والدماثة ، وعلى صعيد الفلسفة التي أصابت حظاً من التقدم على حساب التعصب .

هذا الانقطاع في الزمان يقترن بانقطاع في المكان : ففي التاريخ الكلي وجود لشيء آخر غير المسيحية وما مهد لها السبيل : إذ أن للبلدان الآسيوية أو الاميركية حضارتها المستقلة التي تحاذي حضارة الغرب ، وفولتير هو أول من يتكلم عنها ، في تاريخ كلي ، مطولاً .

وها نحنذا أمام انقطاع جديد : فحتى الحقبة الواحدة تنطوي على تاريخ مزدوج : التاريخ الرسمي الذي يتبوأ مكانة الصدارة في الوثائق[١٧] ، أي التاريخ المدني والكهنوتي ، حيث نرى الانسان وقد أسلس قياده لانفعالاته وأهوائه وانتقامه ومصلحته ؛ وفي المقابل تاريخ أقل صخباً ، أو بالأحرى شبه مجهول ، وهو تاريخ الاختراعات النافعة للانسان ، كالمحراث أو المكوك أو المنشار ؛ وروح الاختراع مباطن للأزمنة كافة ، وفي مقابل الأساتيذ الرسميين والجهلة ، هناك « رجال مغمورون ، فنانون تحركهم غريزة عليا يخترعون أشياء رائعة يأتي العلماء بعد ذلك ليجروا عليها استدلالاتهم»[١٨]. وليست الفلسفة، وإنما «غريزة آلية» هي التي تسببت « لدى غالبية الناس » في تلك الاختراعات[١٩] ؛ ويرى فولتير أن الاستعمال المدهش للميكانيكا لدى اليونان والرومان يتضارب وخُلف اعتقاداتهم .

---

(١٧) الالفباء ، سبع عشرة محاورة مترجمة عن الانكليزية L'A.B.C,DIX-SEPT DIA-LOGUES TRADUITS DE L'ANGLAIS ، المحادثة الثانية عشرة .

(١٨) رسالة حول روجر بيكون LETTRE SUR ROGER BACON .

(١٩) رسائل فلسفية ، الرسالة العاشرة ، حول قاضي القضاة بيكون .

إن وجهات نظر كهذه تفترض عداء مبدئياً بعيد المدى حيال مونتسكيو. وفولتير يوجه اليه بالفعل انتقادات كثيرة من طبيعة اختصاصية على افتقاده للمنهج[٢٠] وعلى كذب « شواهده كافة تقريباً » ؛ لكنه ينفي بوجه خاص قيمة العلاقات الضرورية المزعومة ، كتأثير المناخ في الدين والعلوم والفنون ؛ فتأسيس الأديان تحكمه « مصادفات » اكثر مما تحكمه ضرورة طبيعية[٢١] . ولا يميل فولتير كذلك الى الأخذ بفكرة تضامن الأجيال التاريخي التي على أساسها يقيم مونتسكيو نظرية الملَكية الليبرالية في فرنسا ؛ ففولتير لم يكن بمعنى المعاني حُرِّياً LIBERAL ؛ فأعداؤه هم الأعداء التقليديون للنظام الملكي ، كالاكليروس المجاوزة قوته للحد ، والإدارة القائم هرمها على أساس شرائية الوظائف ؛ والملك هو وحده الذي سيكون في مقدوره ، إذا ما تعاظم سلطانه واستوحى أنوار الفلسفة ، أن ينشر التسامح ويبسط العدل ؛ فالمثال السياسي لفولتير استبداد مستنير، مثل استبداد بطرس الاكبر ، وفريدريك الثاني ، وكاترينا الثانية ، ومثل ذاك الذي يعزوه الى امبراطور الصين الذي لا يبرم قراراته إلا بناء على نصائح كبار موظفي الامبراطورية ممن يجري اختيارهم تبعاً لعلمهم وكفاءتهم ؛ وما ازدهار الفنون والعلوم والتسامح بنتيجة لتطور متصل وعفوي للانسانية ، وانما هو ثمرة مُلك عظيم وحكومة صالحة .

على هذا النحو يفكك فولتير كل شيء ويحلله الى جزيئات ساكنة ثابتة : فالتاريخ لا معنى له ولا اتجاه إلا المعنى والاتجاه اللذان تعطيه إياهما الارادات والأهواء البشرية ، تبعاً لمقدار استنارتها بالعقل ؛ ولا وجود لماهيات خفية أخرى يكون كل شأن هذه الإرادات والأهواء أن تنفِّذ مقاصدها بدون أن تعرفها .

---

(٢٠) الالفباء ، المحاورة الأولى .

(٢١) خواطر في الادارة العامة PENSÉES SUR L'ADMINISTRATION PUBLIQUE ، الخاطرتان ٣٨ و٤٢ .

يبدي فولتير في تصوره للطبيعة وللانسان عن تماسك منطق وصرامة ملفتين للنظر ؛ وقد يصح القول بأن رؤيته للأشياء مبسطة ، ونحن نؤثر أن نقول : مجرَّدة بلا زخرف ، موسومة بميسم التجربية أو الواقعية المتشددة التي تدرج في عداد الخُيالات والأوهام كل ما لا يمثل وجوداً واقعياً نهائياً ، وجوداً حاضراً ومعطى فعلياً ، والتي تريد أن ترى في الحاضر لا آناً من آناء تاريخ رحب وسيع ، بل العناصر الساكنة والثابتة التي منها تتركب الأشياء . وهذه قسمات مشتركة بين جميع مفكري القرن الثامن عشر ، وكان بحق قرن الستاتيكا ، ولكنها تتجلى عند فولتير بوضوح ساطع .

(٤)
التسامح

هذه القسمات هي التي تدلنا الى معنى الحملات التي ملأت شطراً واسعاً من حياة فولتير والتي لن ندخل في تفاصيل مجرياتها . ومعلوم لدينا أن التعصب ، في نظر فولتير ، واقعة خاصة بالمسيحية[٢٢] : فلا بلدان الشرق ، ولا الرومان ، ولا اليونان ، ولا حتى اليهود عرفوا ، في ما يرى ، التعصب الديني ؛ وآية ذلك أن النصرانية ديانة تنهد الى السيطرة ، في المضمار الزمني كما في المضمار الروحي ؛ والأولوية السياسية للروحي هي مطمح الباباوات الكبير . والحال أننا لو لم نأخذ في اعتبارنا سوى « الخير المادي والمعنوي للمجتمع » لاتضح لنا أن ذلك المطمح تعطيل متصل للانسان وللمواطن . فالتسامح هو شرط حكومة قوية لا يتصور فولتير بدونها ، كما رأينا ، تقدماً ممكناً[٢٣] ، والحكومة القوية لا تقوم لها قائمة بوجود إكليروس لا يدفع الضرائب ، وينتزع من المحاكم الملكية كثرة من

(٢٢) مقالة التسامح ، « هل التعصب شريعة طبيعية وشريعة انسانية ؟ » .
(٢٣) صوت الحكيم والشعب LA VOIX DU SAGE ET DU PEUPLE .

الدعاوى المحالة قضائياً الى روما ، وبوجود دين يجرد الأمة ، بحكم كثرة أديرته ، من عدد غفير من المواطنين الفعالين ، ويريد الدولة على أن تتحزب له في مشاحناته المسخطة المستغلقة على الفهم بصدد العقيدة . ولا إمكان كذلك لحياة اقتصادية[٢٤] : وانما باسم المصالح الاقتصادية في المقام الأول يطالب فولتير ، لصالح من قد يعود من البروتستانتيين الى فرنسا ، بحقوق تعادل على الأقل تلك التي يتمتع بها الكاثوليكيون في انكلترا ؛ والكفاح ضد التعصب مرتبط أصلاً بتنمية التجارة الكبيرة التي كانت من سمات العصر المميزة ؛ كتب يقول مستهزئاً : « أنتم تدينون الأرباح التي تجتنى من المخاطرات البحرية ... وتطلقون على هذه التجارة اسم الربا . ولسوف يدين لكم الملك بمعروف جديد فيما اذا منعتم رعاياه من الاتجار في قادش . ألا فلنترك عمل الشيطان هذا للانكليز والهولانديين الذين كتب عليهم من الآن الهلاك الأبدي بلا منجاة »[٢٥] . وأخيراً ، لا إمكان للأخلاق ، إذا غالى الدين الى حد نفي أساس كل أخلاق ، بإدانته ، في مسألة البراءة المعروفة باسم UNIGENITUS[٢٦] ، هذه القضية : إن الخوف من الحِرْم لا يجوز أن يمنع المرء من أداء واجبه . ولا يعسر علينا أن نتبين خلف كل هذه الإشكالات الكثيرة الجلبة ما هو جاد وعميق في موقف فولتير : فكرة استقلال الغايات التي تقترحها على الانسان طبيعته بالذات ، هذه الطبيعة التي لا يمكن لأي دين أن يرجح بالكفة عليها .

---

(٢٤) مقالة التسامح ، « كيف يمكن القبول بالتسامح ؟ » .

(٢٥) شكر صادق لرجل محسن REMERCIEMENT SINCÈRE À UN HOMME CHARITABLE .

(٢٦) UNIGENITUS : براءة ادان بموجبها البابا كليمنضوس الحادي عشر المذهب الجانسيني سنة ١٧١٣ . وقد ابى عدد من أحبار الكنيسة الفرنسية استلام هذه البراءة . «م» .

ثبت المراجع

VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, éd. BEUCHOT, 72 vol., Paris, 1829-1834; éd. de Kehl, 92 vol., 1785-1789; *Lettres philosophiques*, éd. LANSON; le *Dictionnaire philosophique*, éd. R. NAVES, Paris, 1936.

E. BERSOT, *La philosophie de Voltaire*, Paris, 1848.

G. DESNOIRESTERRES, *Voltaire et la société au XVIII^e^ siècle*, 8 vol., 1867-1876.

G. LANSON, *Voltaire*, Paris, 1906.

G. PELLISSIER, *Voltaire philosophe*, Paris, 1908.

G. BRANDES, *Voltaire*, trad. allemande, Berlin, 1903.

E. SAIGEY, *La physique de Voltaire*.

V. DELBOS, *La philosophie française*, 1919, p. 153-168.

J.-R. CARRÉ, *Consistance de Voltaire le philosophe*, 1938; *Réflexions sur l'Anti-Pascal de Voltaire*, 1935.

R. NAVES, *Voltaire et l'Encyclopédie*, Paris, 1938; *Le goût de Voltaire*, Paris, 1938.

Pour ce chapitre et les suivants:

Pierre JANET, *Histoire de la science politique*, 2 vol., 3^e^ éd., Paris, 1883.

J. S. SPINK, *French free thought, from Gassendi to Voltaire*, Londres, 1960.

J. TOUCHARD, *Histoire des idées politiques*, t. II, Paris, 1959, 2^e^ éd., 1962.

الفصل الثاني عشر
المرحلة الثانية (١٧٤٠ ـ ١٧٧٥) (تتمة):
نظريات المجتمع (تتمة):

جان جاك روسو

(١)
حياته ومؤلفاته

ولد جان جاك روسو بجنيف سنة ١٧١٢ من أب ساعاتي ؛ وعرف حياة التشرد مبكراً : ففي عام ١٧٢٨ ، وهرباً من طغيان معلم نقّاش كان أبوه عهد به اليه ليعلّمه صناعته ، غادر جنيف ولم يعد الى وضع قدميه فيها قط . ومن ١٧٢٨ الى ١٧٤١ ، تاريخ وصوله الى باريس بعد مغامرات شتى (عمل خادماً في تورينو) ، وجد سنداً له في شخص السيدة دي وارن ؛ واستطاع ، بمؤازرتها ، أن يثقف نفسه ، وأن يتعلم الموسيقى واللاتينية ، وأن يقرأ الفلاسفة : وكان مقامه عندها (١٧٣٦) ، في شارميت على مقربة من شامبري ، واحدة من فترات الهناء القليلة التي عرفها في حياته . وفي عام ١٧٤١ استقر به المطاف في باريس ، حيث حاول بلا جدوى أن يروج لمحاولة في التدوين الموسيقي سبق له اختراعها ؛ ثم غادر باريس الى البندقية حيث عمل كاتباً لسفير فرنسا فيها . ولما آب الى باريس سنة ١٧٤٥ شرع يتردد على الفلاسفة ، وعلى الأخص منهم

ديدرو ؛ وفي سنة ١٧٥٠ نشر **خطابه في العلوم والفنون** DISCOURS SUR LES SCIENCES ET LES ARTS الذي لقي نجاحاً مدوياً ؛ وفي سنة ١٧٥٤ أصدر **الخطاب في التفاوت** DISCOURS SUR L'INÉGALITÉ ؛ وفي سنة ١٧٥٦ انتقل الى ارميتاج ونزل ضيفاً على السيدة دبيناي في الدارة التي وضعتها تحت تصرفه ، بجوار غابة مونمورنسي ، وفي سنة ١٧٥٨ كتب **رسالة الى دالمبير حول المسرح** LET-TRE À D'ALEMBERT SUR LES SPECTACLES ، وكانت مناسبتها مقالة « **جنيف** » في **الموسوعة** ، وهي المقالة التي انتقد فيها دالمبير تلك المادة من دستور جنيف التي تحرِّم المسارح . وكان روسو ينزل ضيفاً يومئذ على دوق لوكسمبورغ في مونمورنسي ؛ وهناك حرر **ايلوئيز الجديدة** NOUVELLE HÉLOÏSE (١٧٦١) ، وكذلك **العقد الاجتماعي** LE CONTRAL SOCIAL وأخيراً **إميل** ÉMILE (١٧٦٢) ؛ وما أفلت بعد هذا الكتاب من الاعتقال إلا بالهرب ؛ فالتجأ الى موتييه ـ ترافير في سويسرا ، حيث ما لبث أن طرد منها ، فانتقل الى انكلترا ، حيث نزل ضيفاً على هيوم . وعندما آب الى باريس عاش فيها حياة متقلقلة مضطربة وصفها في كتابه **تأملات متنزه متوحد** RÊVERIES D'UN PROMENEUR SOLITAIRE ؛ وفي خاتمة المطاف استضافه المركزي دي جيراردان في إرمنونفيل ، حيث وافاه الأجل سنة ١٧٧٨ .

(٢)
مذهب « الخطابين »

في عام ١٧٦٢ ، وبعد صدور « **العقد الاجتماعي** » و « **إميل** » ، أدين روسو بموجب منشور رعائي صادر عن رئيس أساقفة باريس ، وأدرجت مؤلفاته في فهرست الكتب المحرمة في روما ، وطعنت السوربون في كتاباته ، واستنزل عليه اللعنات قساوسة برن ونوشاتل وجنيف ، ووقع

أخيراً الخصام بينه وبين فلاسفة « العصبة الدولباخية » . إن هذا المتوحد ، هذا المفكر الذي يقاوم كل تصنيف ، ما ونى على مر الايام يمارس على العقول، جذباً قوياً تجلى بتنوع منقطع النظير في الدراسات التي تناولت فكره وشخصه ؛ وخير شاهد على ذلك نشر **مراسلاته** CORRESPONDANCES مؤخراً[1] والجدل الذي دار حول فكره الديني. والحال أننا حتى لو نحّينا جانباً حملات التهجم أو الثناء المتطرفة – وما أكثرها ! – نبقى بعيدين منتهى البعد عن اتفاق في الآراء في تأويل فكره ؛ فهل كان لروسو من مذهب ، وهل كان لهذا المذهب تماسك وتلاحم منطقيان ؟ أم أن الثقة العارمة بالنفس التي كان يتنطع بها لكل موضوع جديد يعالجه كانت تحجب تناقضات لا حل لها عن عيني كل من يتطلع الى فهم كتاباته في جملتها ؟ هل كان روسو نصيراً لأولوية الحالة الطبيعية ، كما يتضح من **الخطاب في التفاوت** ، أم كان يعتقد بتفوق الحالة الاجتماعية ، كما يمكن استخلاص ذلك من **العقد الاجتماعي** ؟ وكيف للدين المدني كما بشر به **العقد الاجتماعي** ، أي الدين الذي تفرضه الدولة على المواطنين ، أن يتفق مع دين القلب ، كما يستشف من كتاب **مجاهرة الخوري السافواني بالايمان** - LA PROFESSION DE FOI DU VICAIRE SAVOYARD ؟ وهل ينبغي أن نتوقف بوجه خاص ، في **العقد الاجتماعي** ، عند المذهب الفردي الذي يستولد الدولة من توافق الإرادات ، أم عند المذهب الشيوعي الجامح الذي يأمر بتبعية الفرد المطلقة للمجموع ؟ وهل كان روسو ، في نظرية المعرفة ، تجريبياً أو فطرياً ؟ وهل أسند الأخلاق الى العقل أو الى العاطفة ؟ إن هذه وغيرها لأسئلة يعسر حلها .

إن أول مؤلفات روسو ، ذاك الذي طيّر صيته في الآفاق ، هو الخطاب

---

(١) يشير إ . برهييه هنا الى طبعة دوفور وبلان لمراسلات روسو في عشرين مجلداً ، صدرت بين ١٩٢٤ و ١٩٣٤ . «م» .

الذي أحرز جائزة اكاديمية ديجون التي كانت عرضت للمسابقة هذا الموضوع : هل أسهم نهوض العلوم والفنون في تنقية الشيم والاخلاق ؟ وقد انتهى روسو هنا الى جواب يطابق جواب الكلبيين القدامى الذين قالوا بمفاسد المدنية ؛ وكانت دعواه هذه مناقضة لدعوى فولتير حتى في التفاصيل : فالهمجي السقيتي أو الجرماني متفوق على المتمدين ، وأعراف الاسبارطيين تبز أعراف الاثينيين ، والروماني آل أمره الى انحطاط حالما أتقن علوم اليونان ؛ وأدان روسو بوجه خاص انتشار الأنوار ورواجها بين الناس : « ماذا سيكون رأينا في أولئك الجمّاعين والمصنفين الذين حطموا خلسة باب العلوم وأدخلوا الى هيكلها غوغاء غير أهل للدنو منه ؟ » . ويخيل إلينا أننا نسمع هنا رجعاً للكتاب المقدس ؛ فتلك العلوم وهذه الفنون تخالف النظام الآلهي ؛ والرذائل التي تسير في ركابها هي « العقاب على الجهود الصلفة الرامية الى الخروج من الجهل الهنيء الذي وضعتنا فيه الحكمة الأزلية . والحجاب الصفيق الذي ألقته دون أفعالها كافة كان لنا فيه تحذير كافٍ من أنها لم تخلقنا لنضيع عمرنا في مباحث لا طائل فيها » .

هذه كانت بلا شك قصفة رعد في أديم السماء الصافية لفلسفة الأنوار . وعلى الأثر بادرت أكاديمية ديجون تطرح لمسابقة ثانية الموضوعة المدرسية القديمة : ما أصل التفاوت بين البشر ، وهل يقره القانون الطبيعي؟ وحول هذا الموضوع وضع روسو خطابه الثاني الذي قال عنه في **اعترافاته** CONFESSIONS : « لقد اجترأت ، وأنا أقارن انسان الانسان مع الانسان الطبيعي ، على أن أكشف لهم ، في كماله المزعوم ، عن المنبع الحقيقي لشقائنا » : انسان الانسان ، أي الانسان بكل الإضافات التي أضافتها اليه الحياة الاجتماعية ؛ ويشبهه روسو بغلاوكوس ،الإله البحري الذي تختبيء صوره تحت الترسبات والطحالب التي تغطيه ؛ وبغلاوكوس كان أفلاطون وأفلوطين شبها النفس النازلة من مقامها السماوي والمتلئة بدنس العالم الحسي ؛ وإن ما يقترحه روسو ، نظير ما

فعل أفلوطين ، هو عمل تطهيري : فبيت القصيد تمييز « الأصيل من الاصطناعي » في الانسان ، على اعتبار أن الأصيل هو « حالة الموجود الفاعل دوماً بموجب مبادىء يقينية ثابتة ؛ وتلكم هي حالة الطبيعة التي تشابه حالة الانسان قبل الخطيئة كما كان يمكن لمالبرانش أن يصفها (لا يجوز أن يغيب عنا أن كتب تلامذة مالبرانش كانت المعين الأول الذي نهل منه روسو مطالعاته الفلسفية الأولى)[٢] ؛ ففي تلك الحالة يقوم توازن تام بين الحاجات ، التي تكون زهيدة ، وبين إشباعها ؛ وهوبز يخطىء إذ يصف تلك الحالة بالطمع والكبرياء ، فهذان الانفعالان لا معنى لهما إلا في الحالة المدنية ؛ والانسان ، الذي يحيا متوحداً في الغابة البدائية ، بلا عاهة ولا مرض ، ولا تكون له من غريزة خاصة ، وانما كل شأنه أن يحاكي غريزة الحيوانات ، يحوز كل القوة والخفة ، وكل حدة الحواس التي تكفي للهجوم وللدفاع ؛ وهذا الانسان ، إذ لا يبالي بمنظر الطبيعة بحكم تشابهها ، ولا يتبصر بما هو آتٍ ، ولا يحفزه أي حافز طبيعي الى استعمال النار واختراع الأدوات ، لا يطور عقله ولا ينمي مهارته .

لننتقل بالفكر الى التضاد الذي لا بد أن يكون أحس به قارئو روسو الأوائل بين ذلك الوصف وبين ما كان المأثور القانوني ـ وكان على حيوية عظيمة عهدئذ ـ يعلِّمه حول القانون الطبيعي؛ فقد كان المقصود بهذا القانون علاقات العدل الابتدائية التي تقوم في كل مجتمع بشري بحكم طبيعة الانسان بالذات ، وكان المجتمع نفسه يُعد واقعة طبيعية . ولا يعتد روسو بأي قانون طبيعي من هذا القبيل: إذ أن مبادىء العدل المجردة عديمة النفع لدى أناس لا يحتاج واحدهم إلى الآخر . وعلى طرفي نقيض من التعليم

---

(٢) الاعترافات ، الباب السادس ؛ وقد قرأ روسو في شارميت الكتب « التي كانت تخلط بين التقوى والعلوم ... » : وذلك كان بوجه خاص حال كتب جماعة الاوراتوار وبور رويال . ويستشهد على وجه التعيين بكتاب **محادثات حول العلوم** للأب برنار لامي الذي كان « مرشده » .

المتحدر من أرسطو والرواقيين ، يعود روسو الى تبني الموضوعة الكلبية القديمة ، فلا يجد في الانسان آية دعوة للحياة المدنية : « يتبين لنا من مدى ما أبدته الطبيعة من عدم مبالاة بالتقريب بين البشر عن طريق حاجات متبادلة وبتسهيل استعمال الكلام عليهم مدى قلة عنايتها بتمهيد السبيل أمام اجتماعهم ومدى قلة اهتمامها بكل ما بذلوه من جهود لعقد أواصر هذا الاجتماع فيما بينهم » . وما كانت عواطف روسو تتعدى يومئذ حب النفس الذي تخفف من غلوائه شفقة طبيعية بقدر ما تكون الانانية نفسها طبيعية.

إن هذا التضاد ، الذي حرص على بيان مقدار ما يباعد بينه وبين منظّري القانون الطبيعي ، يتضمن اختلافاً بعيد الغور ، على صعيد المنهج كما على صعيد المذهب ؛ فالقانونيون لا يرون في الطبيعة سوى الشروط الدنيا والثابتة التي يفترض في كل تشريع وضعي أن يلبيها : فهذه الشروط هي محض رواسب وبواقي من التحليل ، ولا تشير إلى مرحلة يفترض في الانسان أن يكون اجتازها . غير أن لروسو عن الانسان ، على النقيض من فولتير ايضاً ، رؤية تاريخية ؛ فقد وجدت في تاريخ البشرية مرحلة سابقة على الاجتماع ، تم لها تجاوزها من جراء ظروف كان من الممكن ألا تحدث . وأغلب الظن أن روسو كان يحرص على أن ينحي جانباً كل ما كان من شأنه أن يخلع على فكره مظهر الاسطورة ، من قبيل أسطورة العصر الذهبي أو الفردوس الأرضي ؛ فقد جهر بالقول بأنه يسلك مسلك الطبيعيين الذين يضعون فرضيات عن تكوين العوالم لا ليرسموا تاريخها الفعلي وانما ليميطوا اللثام عن طبيعتها ؛ كتب يقول على نحو بليغ الدلالة : « لنبدأ بتنحية الوقائع كافة » . على أن هذا ما كان يعني مع ذلك أن الحالة الطبيعية ما وجدت قط ، وإنما فقط أن وصفه لها غير مبني على أساس أية وثيقة ؛ وهو وصف قابل للتبرير على أي حال ، مثله مثل الجاذبية في الميكانيكا السماوية ، لأنه « يتعذر بناء مذهب آخر يتمخض عن النتائج نفسها » . يبقى صحيحاً إذن أن روسو كان يرهص بصيرورة تاريخية تركت أثراً بعيد الغور في شروط الحياة الانسانية ؛ كتب يقول في ختام

الخطاب : « إن الجنس البشري لعصر بعينه ليس هو الجنس البشري لعصر آخر ... فالنفس والانفعالات الانسانية ، إذ تنتقل من حال الى حال على نحو غير محسوس ، تغير طبيعتها إن جاز القول ... ؛ وإذ يتلاشى الانسان الأصلي شيئاً بعد شيء ، لا يعود المجتمع يعرض لناظري الحكيم سوى محتشد من أناس اصطناعيين وانفعالات متكلفة هي من صنع جميع تلك العلاقات الجديدة وليس لها من أساس حقيقي في الطبيعة » .

إن الانسان في الحالة الطبيعية لا يكون على صلة إلا بالأشياء وحدها ، فيتقولب بقالب ثباتها وبقائها . وصحيح أنه تبقى متاحة له على الدوام إمكانية الخروج من هذا القالب لأنه عامل حر وقادر على التنائي بنفسه عن الغريزة وقاعدة الطبيعة ؛ ولكن ما كان له أن يخرج منه « بدون المؤازرة العرضية من جانب عدة علل خارجية كان من الممكن ألا ترى النور » ، ومن أمثلتها السنوات العجاف ، وفصول الشتاء الطويلة ، وفصول الصيف المحرقة التي ترغمه، إذا أراد البقاء ، على الانضمام الى بشر آخرين: وعندئذ ترى النور الحالة الوحشية التي ليست هي بعد الحالة المدنية وإن اختلفت جد الاختلاف عن الحالة الطبيعية ؛ فبادىء ذي بدء يجتمع البشر في قطعان عابرة طلباً للقنص ؛ ثم ترغم الفيضانات والهزات الأرضية البشر على التقارب والاجتماع بصورة مستديمة ؛ ومن هنا يطرأ التغير على الشيم والطبائع : ففي أماكن الاجتماع يتولد الغرور أو الازدراء أو الغيرة أو الشقاق : وكلها أحوال لا تخضع لقانون ، بل يكون رادع الانسان الوحيد خوف الانتقام . وقد كانت الحالة الوحشية ، التي كان لا يزال في الامكان معاينتها ، « أقل الحالات عرضة للثورات ، وخيرها للانسان الذي ما اضطر الى الخروج منها إلا بسائق مصادفة مشؤومة » .

وبالفعل ، ان « ظرفاً خارقاً للمألوف » هو الذي أتاح إمكانية اكتشاف استعمال الحديد ، شرط الزراعة ، ومن ثم شرط الحالة المدنية بأسرها . ومن ذلك الاكتشاف تولدت حضارة أوروبا ، أغنى أصقاع العالم بالحديد وأخصبها بالقمح . وشرط هذه الحضارة الزراعية ، علاوة على التبصر

وما يستتبعه من كدح ، تقسيم الأراضي وظهور المِلْكية على أساس اتصالية العمل والحيازة . ومن هنا يبرز التفاوت بصورة محسوسة أكثر فأكثر ، ويكون منشؤه الأول عن القوة والبراعة ؛ ويعقبه للحال انقسام المجتمع الى أغنياء وفقراء ، مما يتولد عنه شطط في اللصوصية ، ضار بمصالح الأغنياء في المقام الأول ، إلا إذا تفاهموا فيما بينهم لتعزيز موقفهم ولفرض أنظمة عامة تكفل استتباب السلم ؛ و « عندئذ يبدأ المجتمع ، وتقضي القوانين ، التي تفرض قيوداً جديدة على الضعفاء وتمد الأغنياء بقوى جديدة ، تقضي الى غير ما عودة على الحرية الطبيعية ، وتثبِّت شريعة المِلْكِية والتفاوت » .

إن **الخطاب في التفاوت** يعرض ، في زبدة الكلام ، حلاً لمسألة الشر : « إن البشر أشرار ... ؛ غير أن الانسان طيب بطبيعته ... ؛ فما الذي أمكن له أن يفسده الى هذا الحد ، إلا أن يكون تلك التغيرات الطارئة على جبلَّته ، وذلك التقدم الذي أحرزه ، وتلك المعارف التي حازها ؟ » . وهذا الانحطاط راجع على كل حال إلى أسباب عارضة ، لا الى قانون حتمي . وذلك هو روسو بجماعه ، روسو كما تشف عنه **الاعترافات** ، روسو الجائع الى العزلة والحياة البسيطة والصداقة الوثوق ، روسو الذي تجرح نفسه المواضعات والأحكام المسبقة والأحقاد التي يلاقيها فيما حوله . وقد كانت معضلة فلسفته هي معضلة حياته : مجهود دائم للاهتداء ، عبر الانفساد الاجتماعي ، الى حالة من الطهر والبراءة .

إن التأملات التي قادته اليها مادة **الاقتصاد السياسي** في **الموسوعة** والفصل الثاني من **المؤسسات السياسية** INSTITUTIONS POLITIQUES تصوره لنا وقد ازداد وعياً بخلافه مع الفلاسفة . وقد أوضح السيد رينه هوبير في دراسة له[٣] أن **الموسوعة** كانت تتضمن

---

(٣) **العلوم الاجتماعية في الموسوعة** LES SCIENCES SOCIALES DANS L'ENCYCLOPÉDIE ، باريس ١٩٢٣ .

خمسة مذاهب مختلفة في أصل المجتمع : أً ـ النظرية التقليدية التي تعزوه الى إرادة الله ، ٢ً ـ دعوى الأصل الأسري والأبوي ، ٣ً ـ دعوى غريزة حب الاجتماع أو التعاطف الطبيعية ، ٤ً ـ دعوى المصلحة الشخصية المتبصرة ، ٥ً ـ دعوى العقد (المقصود به العقد الذي تنشأ عنه الحكومة ، كذلك الميثاق بين الملك والشعب الذي أرسى أسس الملّكية الفرنجية) . والحال أن ما من مذهب من هذه المذاهب لا ينتقده روسو قاطع الانتقاد . فليس الدين أصل المجتمع ، لأن الكثرة لن يكون لها أبداً سوى «آلهة حمقى مثلها»، ولأن مؤسسات الدين تتأدى «في غالب الاحيان الى المجازر أكثر منها إلى الوفاق والسلام » . أما الأسرة ، التي تملي فيها « على الأب واجباته عواطف طبيعية » ، فمغايرة جداً للمجتمع السياسي الذي غالباً ما يطلب فيه القائد ، بدون أن يعير سعادة الأفراد اهتماماً ، « سعادته في بؤس هؤلاء الأفراد أنفسهم » . كذلك فإن غريزة حب الاجتماع تنفى من قبل روسو نفياً قاطعاً ؛ فالسبب الوحيد الذي يحملُ الفرد على الانضمام الى غيره من الأفراد هو أن « مساعدة أقرانه تغدو له ضرورية » . وينتقد روسو التساوق المزعوم بين الأنانية المتبصرة والرابطة الاجتماعية، في الصورة التي كان مثّله بها ديدرو في مادة **القانون الطبيعي** ؛ يكتب قائلاً : « من غير الصحيح أن العقل يحملنا ، في حالة الاستقلال ، على المساهمة في الخير المشترك استبصاراً منا بمصلحتنا الخاصة . فبدلاً من أن تتضامن المصلحة الخاصة مع الخير العام يتنافى واحدهما مع الآخر في سياق النظام الطبيعي للاشياء ؛ وما القوانين الاجتماعية إلا نير يريد كل فرد فرضه على الآخرين ، ولكن بدون أن يتحمله هو نفسه »(٤) . أما عن العقد أخيراً فقد كان روسو أوضح ، منذ **الخطاب في التفاوت** ، بطلان ميثاق لا يلزم سوى طرف واحد ، ولا يسلب حرية من يلتزم به فحسب ، بل كذلك حرية ذريته .

---

(٤) **المؤلفات الكاملة** ، م ٥ ، ص ٤٤٧ ـ ٤٥١ ؛ **الموسوعة** ، مادة « الاقتصاد السياسي » .

(٣)
مذهب « العقد الاجتماعي »

بيد أن روسو وجد نفسه منساقاً الى طرح مسألة مغايرة تماماً وجديدة كل الجدة : فبما أن الحالة الاجتماعية ضرورية ، بالنظر إلى أن الانسان لا يعود في مستطاعه الاستغناء عن معونة الانسان ، وبما أن هذه الحالة ليست طبيعية بل ترتكز على مواضعات ، فكيف السبيل الى تعيين شكل من المواضعة يتاح معه للمزايا الاكيدة للحالة الاجتماعية أن تتراكب مع مزايا الحالة الطبيعية ؟ تلكم هي المسألة التي يعالجها « **العقد الاجتماعي أو مبادىء الحق السياسي** » . وتأويل هذا المؤلف ليس غاية في السهولة . فقد قيل إنه يناقض **الخطاب في التفاوت** ، ولكن هذا القول يجانب الصواب : فـ « **الخطاب في التفاوت** » يصور لنا حالة اجتماعية تقوض جميع الصفات التي تكون للانسان في الحالة الطبيعية ، اما « **العقد الاجتماعي** » فيطمح الى الاهتداء الى أصل للحالة الاجتماعية يصون تلك الصفات . وليس بينهما من تناقض أكثر مما بين نظام التربية الفاسد الذي أدانه روسو في **إميل** والمبادىء الجديدة التي يتطلع الى أن يحلها محله . والحق أن « **إميل** » و « **العقد الاجتماعي** » مترابطان بأوثق العرى : فهما يدرسان مظهرين اثنين لمسألة واحدة . فإميل ، تلميذ روسو ،يتعين عليه أن يعيش في المجتمع ؛ ولكن لا بد من الاهتداء الى نظام للتربية يتيح له أن يحتفظ بكل براءة الحالة الطبيعية وفضائلها ، وبكل طيبة الانسان الفطرية(٥) . كذلك يتعين على الناس أن يجتمعوا : لكن لا بد من الاهتداء الى شكل للاجتماع يحفظ للأفراد المساواة والحرية اللتين كانتا حاصلتين لهم بالطبيعة .

لقد نوه روسو بقوة بهذه العلاقات في كتاب **إميل** . ففي الحالة

---

(٥) **إميل** ، الباب الرابع .

الطبيعية لا يتبع الانسان إلا للأشياء ، لا للبشر ، وهذه التبعية لا تضر بحريتـه : فكيف السبيل الى صون هذه المزية في الحالة الاجتماعية ؟ هنا ينبغي العمل[٦] « على إحلال القانون محل الانسان وعلى تسليح الارادات العامة بقوة فعلية ، متفوقة على فعل كل إرادة جزئية ؟ ولو كان في الإمكان أن تتسم قوانين الأمم ، نظير قوانين الطبيعة ، بصلابة لا تستطيع أية قوة بشرية أن تظهر عليها ، لكانت التبعية للبشر عادت كما من قبل تبعية للاشياء ؛ ولكان أمكن أن تجتمع في الجمهورية جميع مزايا الحالة الطبيعية وجميع مزايا الحالة المدنية ، وأن تقترن الحرية التي تبقي الانسان براء من الرذائل بالأخلاقية التي ترقى به الى الفضيلة » . ومعلوم لنا كيف يرتب مؤدب إميل كل شيء كيلا يتعلم تلميذه إلا من « قوة الأشياء » وكيلا يطيع إلا لأنه مكره على الطاعة ، على نحو ما تفرض عليه الطبيعة الفعل الذي يحفظه ويصونه : وانما بهذا المعنى وحده سيتولى القانون توجيه الانسان الاجتماعي : فقد تراءى لروسو أنه مهتدٍ الى سر المجتمع الذي من شأنه أن يلغي العلاقات المباشرة بين الفرد والفرد بكل ما يتولد عنها من انفعالات ومنازعات ، كيما يستعيض عنها بالعلاقة المشتركة بقانون ثابت وغير شخصي ، تماماً كما تكون العلاقة بالشيء . وربما من هنا جاءت كلمة فولتير : « العقد الاجتماعي عقد غير اجتماعي »[٧] .

في مادة «القانون الطبيعي» من **الموسوعة**، وهي المادة التي نقدها في موضع آخر ، وجد روسو فكرة تلك الإرادة العامة التي هي « في كل فرد فعل محض للعقل الذي يجري استدلالاته في صمت الانفعالات » ؛ فتلك الارادة العامة هي « دوماً خَيِّرة ؛ فهي لم تَخْدَعْ قط ، ولن تَخْدَعَ أبداً » ؛ وعلى عاتقها تقع مهمة « تعيين حدود واجباتنا كلها » . وروسو لم يقل شيئاً

---

(٦) المصدر نفسه ، الباب الثاني .

(٧) نقلاً عن آنسيُون : **محاولات فلسفية جديدة** NOUVEAUX ESSAIS PHILOSOPHIQUES ، ١٨١٧ ، م ١ .

آخر : فالارادة العامة ، إذ تضرب صفحاً عن الارادات الجزئية كافة ، تتبع دوماً المصلحة المشتركة ؛ فهي إذن دوماً مستقيمة ولا يمكن أبداً أن تضل ؛ « جردوا تلك الإرادات (الجزئية) عينها من الزوائد والنواقص التي يدمر بعضها بعضاً ، تبقَ في حصيلة الفروق الارادة العامة » (الباب الثاني ، الفصل الثالث) . وعلى كل حال ، وحتى قبل أن تخطر في باله فكرة العقد ، عرض في مادة « **الاقتصاد السياسي** » وفي مخطوطة « **المؤسسات السياسية** » فكرة الارادة العامة والقانون تلك ، فكرة « ذلك العضو العميم النفع الناطق بلسان إرادة المجموع الذي يعيد إقرار المساواة بين الناس ... ، ذلك الصوت السماوي الذي يملي على كل مواطن أوامر العقل العام » . ومن الممكن لقارىء الباب الثاني من **العقد الاجتماعي** أن يفهم فصوله جميعاً بدون أي إحالة الى نظرية العقد .

كيف خلص اذن الى تلك النظرية المشهورة التي أعطت نتاجه بكامله اسمها؟ حسبنا أن نتذكر ما ينتقده في مادة «**القانون الطبيعي**»: لا فكرة الارادة العامة ، وانما الفكرة القائلة إنه من الممكن إحقاقها عن طريق حركة الانانية المتبصرة وحدها؛ ومن ثم فإن السؤال الذي يثار هو: كيف السبيل الى تفعيل الارادة العامة والانتقال بها الى الايجابية ؟ ونظرية العقد هي الجواب عن هذا السؤال . كتب روسو في إحدى الحواشي يقول : « لو لم توجد مصالح متباينة ، لكان من شبه المتعذر الإرهاص بالمصلحة المشتركة التي ما كانت لتصطدم في هذه الحال بأية عقبة ؛ ولكانت سارت الأمور من تلقاء نفسها ولتوقفت السياسة عن أن تكون فناً » (الباب ٢ ، الفصل ٣) . يكفي إذن ، لإطلاق العنان للارادة العامة ، رفع عراقيل الأنانية ، تماماً مثلما تشرع النعمة في الحياة الدينية بالتدفق حالما تتلاشى أمامها الإرادة الخاصة . والحال أن المفروض بالعقد ، بحسب ما يتصوره روسو ، أن يرفع تلك العراقيل تعييناً . فهو مباين جداً للعقد الاجتماعي كما قال به لوك والموسوعيون ، ذلك العقد الذي كان كل شأنه أن يعزز روابط اجتماعية مسبقة الوجود ؛ ومباين جداً أيضاً للعقد العادي الذي

يفسح في المجال أمام إرادات كل متعاقد من المتعاقدين للإفصاح عن نفسها في الوقت ذاته الذي تحدّ فيه من نفسها وتتعين ؛ فبالعقد الاجتماعي تعزف الإرادة الفردية عن ذاتها ؛ بل يكاد البند الوحيد في هذا العقد أن يكون « الارتهان التام لكل شريك ولحقوقه كافة لصالح المجموع » (الباب ١ ، الفصل ٦) . وهذا الارتهان ، المباين جداً للارتهان لصالح كائن موجود من قبل ، أسيداً كان أم طاغية ، يعطي الارادة العامة ، التي لصالحها يتم ، الوجود والفعالية ؛ وإذ يضع العقد شخصنا بجماعه وقدرتنا بتمامها « تحت القيادة العليا للارادة العامة » ، يزيل العوائق التي تتسبب فيها الإرادات الجزئية ؛ إنه يخلق الجسم الاجتماعي ويعطيه أناه .

إن فعل العزوف هذا هو إذن لدى الفرد بمثابة تحول حقيقي ؛ ولكن في الواقع ، وفي اللحظة التي يبدو فيها وكأن كل شيء يؤخذ منه ، فإن كل شيء يعطى له ؛ فمع الحياة الاجتماعية يبدأ بالفعل القانون والحياة الخلقية . ولا وجود لقانون ولأخلاق إلا حيثما وجدت قواعد كلية ؛ ولا وجود لقاعدة كلية حيثما لا توجد إرادة عامة ، أي قبل العقد يوم كان كل فرد يتبع إرادته الخاصة. الفرد إذن لا يعزف عن نفسه بصفته موجوداً حسياً إلا ليؤكد ذاته بصفته موجوداً عاقلاً وأخلاقياً .

تنهض هنا صعوبة سافرة ؛ فلسنا نملك أن نفهم كيف يكون العقل والأخلاق نتيجة للعقد ، على حين أنهما شرطه أيضاً فيما يبدو ؛ إذ كيف سيمكن لكل فرد أن يسكت صوت أنانيته في سبيل ذلك العقد المهيب ، إذا لم يخالجه مقدماً الشعور بواجبه وبحقوقه ؟

إن الغرض من الأبواب الثلاثة الاخيرة في **العقد الاجتماعي** بيان فعل الإرادة العامة . فالعاهل ورعاياه يؤلفون في مجتمع روسو جسم المواطنين الواحد ، وانما منظوراً اليهم في مظهرين اثنين ، بصفتهم مشترعين إذا ما أُخذوا في جملتهم ، وبصفتهم رعايا إذا ما أُخذ كل مواطن منهم على حدة . وذلك هو تعريف الديموقراطية المطلقة ، التي

يتمثل نمطها لا في الديموقراطية القديمة ، بمجالسها الصاخبة العاصفة التي تفعل لا بموجب قوانين، وانما بموجب قرارات تخص الأفراد، ولكنما في الديموقراطية الجنيفية ، التي سبق لروسو أن أشاد بها في **الخطاب في التفاوت** ، باستفتاءاتها التي يبدي فيها كل مواطن رأيه ، في ظل صمت الانفعالات ، في القوانين المقترحة من أهل القضاء . إن دولة روسو صغيرة بالحجم ؛ كتب يقول في مشروعه المخطوط : « المفروض فيها أن تتحدّ بمدينة واحدة على الأكثر»، مثلها في ذلك مثل دولة جنيف التي أسسها في ١٣ أيار ١٣٨٧ الأمير الأسقف انطوان فابري على فكرة أن سيادة الشعب غير قابلة للتصرف فيها وأنها لا تموت بالتقادم مهما طال الزمن .

لابد هنا أن نلاحظ أن القانون ، لسان حال الإرادة العامة ، ليس لدى روسو اتفاقياً واعتسافياً خالصاً : « إن ما هو خيّر ومطابق للنظام لهو كذلك بحكم طبيعة الأشياء ، وبمعزل عن المواضعات الانسانية » . والحال أن الارادة العامة ، المستقيمة دوماً ، ليست مستنيرة دوماً ؛ فروسو لا يعزو على الاطلاق الى الشعب DÉMOS ، الى كثرة عشواء ، الأنوار الضرورية لاستنان قانون صالح ؛ فهذه الأنوار لا يمكن أن تعود إلا إلى مشترع ، إلى رجل فذ ، لا يكون من القضاة ولا من العواهل ، ولا يتمتع بأي حق تشريعي ، وإنما يكون أشبه بترجمان الإرادة العامة في تحرير القوانين التي يتعين عليه أن يعرضها على الشعب ويأخذ رأيه فيها ؛ وفي صورة هذا المشترع تبدى له كالفن يوم كتب **العقد الاجتماعي** ؛ وفي صورة هذا المشترع أراد أن يتبدى بدوره في أنظار البولونيين والكورسيكيين[٨] .

إن اتحاد استنارة المشترع وإرادة الشعب المستقيمة لا يكون أبداً كافياً بدون حكومة ؛ كان هوبز يقول : « لقد صُنعت القوانينُ لتيتوس وكاسيوس ، لا لهيئة الدولة » [٩] . والعكس هو الصحيح لدى روسو ؛

---

(٨) معلوم ان روسو كان وضع « مشروع دستور لكورسيكا » . «م» .
(٩) في المواطن .

فالقانون ، المنبثق عن العاهل بصفته هيئة ، لا يمكن أن ينطبق إلا على جميع الرعايا بصفتهم هيئة . وإجراءات تنفيذ القوانين ، عندما تتعلق بأفراد،لا تعود قوانين،وإنما مجرد قرارات لا يمكن أن تصدر عن الهيئة التشريعية . من هنا كانت ضرورة سلطة تنفيذية أو حكومة . وليس هذا إحياء لنظرية مونتسكيو الشهيرة ، التي انتقدها روسو حاد الانتقاد ؛ ذلك أن السلطتين لدى مونتسكيو ليستا متمايزتين فحسب ، بل مستقلتان أيضاً ، إلى حد أن كلاً منهما تنفرد بأصل تاريخي مباين ؛ أما لدى روسو فهما متمايزتان ، لكنهما غير مستقلتين ؛ فالحكومة الديموقراطية أو الأرستقراطية أو الملَكية لا يقوم لها وجود إلا لأن الشعب هو الذي يؤسسها . وأما أن هذا التعالق ينطوي على صعوبة ، فهذا من البديهيات : إذ ما كانت صعوبة من هذا القبيل لتنشأ فيما لو كان من الممكن أن تكون « الإرادة العامة » ، مثل إرادة النظام عند إله مالبرانش ، هي المحرِّك الاجتماعي الوحيد ، الذي يعيِّن التفاصيل كافة باعتبار النظام الكلي ليس إلا : وإذا لم يكن كذلك هو واقع الحال ، فإن الإرادة الحكومية ، وهي جزئية ، ستنزع الى معارضة الارادة العامة.توازن السلطات كما في زمن الجمعية الوطنية(١٠) ASSEMBLÉE NATIONALE ، أو امتصاص السلطة التشريعية للسلطة التنفيذية ، كما في عهد الجمعية التمثيلية(١١)

---

(١٠) الجمعية الوطنية : الاسم الذي اتخذته الهيئات التمثيلية الفرنسية في ٩ تموز ١٧٨٩ .وقد انجزت الجمعية الوطنية بعضاً من أهم مهام الثورة الفرنسية : فقد الغت الامتيازات الاقطاعية ، وأعلنت السيادة القومية ، وفصلت السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ، وأعلنت مساواة المواطنين امام القانون ، واقرت قانوناً مدنياً لرجال الدين ، وقسمت فرنسا الى محافظات . «م» .

(١١) الجمعية التمثيلية: هيئة نيابية ثورية خلفت الجمعية التشريعية في ٢١ ايلول ١٧٩٢ وحكمت فرنسا الى ٢٦ تشرين الاول ١٧٩٥ . أعلنت الجمهورية ، وحكمت على لويس السادس عشر بالاعدام ، وسحقت تمرد الملكيين ، وقهرت جيوش أوروبا المتحالفة ضد الثورة الفرنسية ، واقرت النظام العشري ، وانشأت عدداً من أهم المؤسسات العلمية والتربوية التي لا تزال قائمة الى اليوم . «م» .

CONVENTION : ذانك هما المآلان اللذان أرهص بهما روسو وابتغى تجنبهما .

لقد شاء روسو ، من البدء ، أن يقصي عن الدولة الفرد بما هو كذلك ؛ والحال أن الفرد يعاود ظهوره بقوة الأشياء ؛ يعاود ظهوره في المشترع وفي الحكومة ؛ وروسو لا يدري كيف السبيل الى إدماجه في مذهب يستبعده . وإنما من هذه الزاوية تظهر المسألة الدينية في الفصل الذي يخصصه للدين المدني (الباب الرابع ، الفصل الثامن) : فالمطلوب تجريد الدين من كل ما يمكن أن يحبو الفرد بحياة مستقلة منعزلة عن الحياة المدنية ؛ لهذا يدين روسو النصرانية أو ديانة الكهنة التي تفصل النظام اللاهوتي عن النظام السياسي ؛ ذلك أن « كل ما يفصم عرى الوحدة الاجتماعية لا يساوي شروى نقير ؛ وجميع المؤسسات التي تضع الانسان في تناقض مع ذاته لا تساوي شروى نقير » . كتب مولتو يقول (وروسو يوافقه على رأيه) : « إن المسيحي كوسموبوليتي أكثر منه وطنياً » ؛ فهو غير مرتبط بالحاضرة . بيد أن روسو لا يعتقد ، على غرار بايل ، أن مجتمعاً من الملحدين أمر ممكن ؛ «ما قامت دولة قط إلا كان الدين أساسها » . فهل من سبيل آخر غير تعيين العقائد الضرورية للحياة المدنية وفرضها بصفة قوانين ، بحيث يُطرد من الدولة كل من لا يؤمن بها « بصفته كائناً معادياً للمجتمع لا بصفته زنديقاً » ؟ هذه العقائد هي عقائد الدين الطبيعي : وجود الله والعناية الالهية ، مجازاة السلوك في الآخرة ، قدسية العقد الاجتماعي والقوانين : وكلها عقائد تستبعد التعصب ، لأنها تنبثق عن الارادة العامة وحدها .

(٤)
مجاهرة الخوري السافواني بالايمان

حالة البراءة والانحطاط والنهوض ؛ البراءة في الحالة الطبيعية ،

والانحطاط في الحالة الاجتماعية ، والنهوض عن طريق العقد الاجتماعي ؛ الحالة الطبيعية بخضوع الانسان لغرائزه الطبيعية ، والحالة الاجتماعية المتولدة من صراع الأهواء والإرادات الجزئية ، والعقد الاجتماعي أو خضوع الانسان للارادة العامة : تلك هي مظاهر الانسان الثلاثة التي يدرسها فكر روسو بقدر كبير من تماسك المنطق . وفي **مجاهرة الخوري السافواني بالايمان** PROFESSION DE FOI DU VICAIRE SAVOYARD ، وهو الكتاب الذي يحوي جميع عناصر فلسفته الدينية ، نلتقي إيقاع الفكر ذاك عينه، وربما كان إيقاعاً عاطفياً أكثر منه عقلياً بعد : فمشروع روسو هنا مباين جداً « للدين الطبيعي » ، إن لم يكن بتفاصيل حججه ، فعلى أية حال بمظهره الروحي ؛ فشتان ما بين المحاجَّة الوضعية ، الجافة والعقلانية الخالصة التي يخوض فيها دعاة الدين الطبيعي ، وبين مجهود الخوري السافواني للإفلات من طوق الشك الذي هو حال يشق احتمالها ، أو من إسار إنكارات الماديين المتكبرة ؛ فلا عقل مستنير إلا لمن أوتي قلباً صادقاً ، والخوري يستن لنفسه هذه القاعدة : « التسليم ببداهة جميع القضايا التي لن يسعني ، في صدق قلبي ، أن أضن عليها بموافقتي » . هذا الموقف العاطفي يتضمن نفي الدعوى - التي كانت شائعة جداً عهدئذ - القائلة إن كل معرفة مشتقة من الحواس: فمؤدى هذه الدعوى ، في تأويل روسو لها ، أن كل رأي يفرض نفسه بمثل الإكراه الذي يفرض به نفسه الإحساس ؛ والحال أنه « إذا كانت أحكامي تقسرني عليها الانطباعات التي أتلقاها ، فإنني عبثاً أنهك نفسي بهذه المباحث ؛ فهي لن تتم أبداً أو ستتم من تلقاء نفسها ، بدون أن أسعى الى توجيهها » . ينبغي إذن أن يكون **الأنا** الذي يقارن ويحكم منعتقاً كل الانعتاق من إسار الحواس ؛ ولزام علينا أن نتخلص من الشعور بأننا « ملقى بنا ، ضائعون في هذا الكون الرحيب ، وكأنما غرقى في لاتناهي الموجودات » . وثقة الأنا هذه بنفسه لا يمكن لها ، بدورها ، أن تتوطد إلا بمعرفة وجود الله : فالله هو الإرادة القوية والحكيمة التي هي مبدأ حركة

الكون ، مثلما أنني مبدأ أفعالي ، والتي تأمر الكون طبقاً لتلك العلاقات بين الوسائل والغايات التي تعرض لنا الطبيعة مشهدها : فإله الخوري هو سند للأنا ؛ أفلا يقول له : « بهجة روحي وسحر ضعفي أن أكون مرهقاً بعظمتك » ؟ .

بيد أن هذه الثقة يزعزعها ، بدورها ، وجود الشر : فروسو يضع ، من منظور عاطفي ، مسألة العدالة الإلهية : كيف أضع ثقتي في عناية إله صنع عالماً مليئاً بالشرور ؟ كيف السبيل الى « حل هذا النشاز » ؟ لقد استلهم روسو بقوة ، في هذا « الحل » ، نماذجه المالبرانشية ؛ فهو لا يرى علة الشر إلا في الحرية الانسانية وحدها؛فالحرية يمكن أن تسلك وجهتين لا وجهة واحدة ، ويمكن أن تتبع أو لا تتبع «قوانين النظام » والعدل ؛ ولكنها ليست قوية على كل حال بما فيه الكفاية « لتخل بالنظام العام » ؛ والجزاءات التي ستعقب الموت قمينة بأن تصون النظام وتعيده الى سابق نصابه .

أن الشعور الداخلي ، الذي يتأدى بنا إلى هذه الرؤية الباعثة على الطمأنينة للكون ، هو أيضاً المرشد الوحيد للسلوك ؛ إذ « قليلة هي للغاية النفوس التي آلت الى جيف وأمست غير حساسة ، إلا ما اتصل بمصلحتها ، بكل ما هو عدل وخير » . وقانون الممارسة هو في المقام الأول ، في نظر روسو ، فن العودة إلى المشاعر المباشرة للضمير الذي لا يخدع أبداً : « كل ما أحسبه شراً هو شر ؛ وخير الذماميين إطلاقاً هو الضمير » . وينتقد روسو كونديياك انتقاداً مراً ، في إحدى الحواشي ، لأنه قال إن التفكير سابق على الغريزة ، بل إنه صانع الفعل الغريزي . ومعروفة هي مناجاته الشهيرة : « أيها الضمير ! أيها الضمير ! الغريزة الالهية ، الصوت الخالد السماوي ، الدليل الأمين لموجود جاهل محدود ... » . ويضع روسو مطلق ثقته في الطيبة الأصلية للقلب الانساني ؛ فكل رذيلة اكتساب ، ولا وجود لرذيلة واحدة « لا يمكن أن نقول كيف ومن أين دخلت اليه » . وإنما العقل هو الأناني بطبيعة الحال ، وهو « الذي يرجع كل شيء

إلى الأنا » . على أنه لا بد من أن يقر في الأذهان أن الغريزة هي « حب النظام » ، وأنني عن طريقها « أمتثل للنظام الذي يشيده الله » ، وأنها ترتبط بالتالي ، في طبيعتها العميقة ، بالعقل : فمهما بدا الضمير شعوراً موضوعياً صرفاً ، فإنه يضعنا على صلة بالنظام الكلي .

على هذا النحو تنتهي المجاهرة بالايمان بالفكرة نفسها التي يدور من حولها **العقد الاجتماعي** وكل نتاج روسو : البحث للفرد عن سند أقل تخييباً للأمل من الناس الآخرين والطبيعة الخارجية . لهذا نراه ، هنا أيضاً ، يناوىء المسيحية ، أي ذلك الوحي الإلهي الذي لا يسعه الاستغناء عن بعض البشر ليكونوا تراجمته ، وبكلمة واحدة ، ديانة الكهنة . وفي مناجاة الخوري السافواني : « ما أكثر الناس بين الله وبيني ! » يتجلى ذلك الشعور عينه الذي حمله على أن يطلب ، فيما وراء الحالة الاجتماعية ، حالة طبيعية يتهيأ له فيها أن يتصل اتصالاً مباشراً بالأشياء ، وفيما وراء المؤسسات القائمة ، عقداً اجتماعياً لا يعود يفصح عن أية إرادة فردية . وعلى حين كان المفكرون فيما حوله يحللون الذهن الى انطباعات حسية ، والطبيعة الى واقعات منعزلة ، والأخلاق الى علاقات انفعالية ، والمجتمع إلى إرادات فردية ، والدين إلى اختراع بشري ، يحيي روسو من جديد الوجود الجوهري للروح والضمير والإرادة الكلية والله . وينبغي أن نضيف القول ، وربما كان هذا سبب ضعف فكره وقوة تأثيره ، إنه يعيد إحياء ذلك الوجود بلا نقد ، بنداء إلى العاطفة المباشرة ، إلى البداهة الداخلية ، إلى «صدق القلب » . لقد كان كوندياك ودولباخ أرهصا أحياناً ، بقدر أو بآخر من الإبهام ، بعدم كفاية مذهبهما وبنحوله وهزاله . وكان هيوم بوجه خاص ، أكبر نقاد العصر ، قد حدَّد النقاط التي يتعين فيها على الفكر ، عندما يُسقط في يده ، أن يسلس قياده للطبيعة وللخيال : وهكذا كان نتاج روسو يلبي حاجة من حاجات عصره .

لقد غدا الفكر الفلسفي ، ابتداء من عام ١٧٧٥ على وجه التقريب ، مشرباً بتمامه بريبة روسو تلك بالتحليل المحض . ولكن على حين أن

بعضهم راح يسعى، بالاعتماد على منهج روسو في التطهر ، الى استخلاص الحقيقة بالعاطفة والحدس ، كانت فلسفة كانط قد بدأت تتكون ، تلك الفلسفة التي كانت بدورها إحياء للقيم الروحية وبناء لها ، عن طريق قلب جريء ، على أساس النقد بالذات[١٢] .

---

(١٢) لننوه عابرين بالنتاج الاصيل لدوم ديشان (١٧١٦ ـ ١٧٧٤) ، وكان من المقربين الى المركيز دارجنسون ، وقد قرن جدل الوجود بفلسفة اجتماعية جريئة . انظر كتابه : **المذهب الصحيح** LE VRAI SYSTÈME ، طبعة ج . توماس وف . فانتوري ، باريس ١٩٣٩ ؛ انظر إ . بوسر : **سوابق الهيغلية في الفلسفة الفرنسية ، دوم ديشان ، مذهبه ومدرسته** - ANTÉCÉDENTS DE L'HÉGÉLIANISME DANS LA PHILO - SOPHIE FRANÇAISE,DOM DESCHAMPS, SON SYSTÈME ET SON ÉCOLE ، باريس ١٨٦٦ .

ثبت المراجع

J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes,* éd., MUSSET-PATHEY, Paris, 1818-1820, éd. R. de LATOUR, Paris, 1858; *Œuvres et correspondance inédites,* éd. STRECKEISEN-MOULTOU, Paris, 1861; *Le Contrat social, édition comprenant, avec le texte définitif, les versions primitives de l'ouvrage collationnées sur les manuscrits autographes de Genève et de Neuchâtel,* éd. DREYFUS-BRISAC, Paris, 1916; *Du Contrat social,* éd. G. BEAULAVON, 5e éd., Paris, 1938; éd. M. HALBWACHS, 1943; *Profession de foi du Vicaire savoyard,* éd. P.-M. MASSON, 1918; éd. BEAULAVON, 1937; *Political Writings of J.-J. Rousseau,* éd. C.E. VAUGHAN, 2 vol., Cambridge, 1915; *Correspondance générale,* éd. Th. DUFOUR et P.-P. PLAN, 1924-1934, 20 vol.; *Annales de la Société J.-J. Rousseau,* Genève, depuis 1905; *Œuvres complètes* de J.-J. ROUSSEAU, Paris, coll. "Pléiade", t. I, 1959.

A. ESPINAS, Le système de J.-J. Rousseau, *Revue de l'Enseignement,* 1895-1896.

H. HÖFFDING, *Rousseau et sa philosophie,* 1912.

BALDENSPERGER, BEAULAVON, BENRUBI, BOUGLÉ, A. CAHEN, DELBOS, DWELSHAUVERS, GASTINEL, MORNET, PARODI, VIAL, *J.-J. Rousseau, leçons faites à l'École des hautes études sociales,* Paris, 1912.

Jules LEMAITRE, *J.-J. Rousseau,* Paris, 1907.

E. FAGUET, *Rousseau penseur,* Paris, 1912.

J. VUY, *Origine des idées politiques de J.-J. Rousseau,* 2e éd., Genève et Paris, 1889.

L. PROAL, *La psychologie de J.-J. Rousseau,* Paris, 1923.

P.-M. MASSON, *La religion de Rousseau,* Paris, 1916.

R. DERATHÉ, Les rapports de la morale et de la religion chez J.-J. Rousseau, *Revue philosophique,* 1949; *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps,* Paris, 1950; *Le rationalisme de J.-J. Rousseau,* Paris, 1950.

A. SCHINZ, La question du contrat social, *Revue d'histoire littéraire,* 1912 (cf. G. BEAULAVON, La question du Contrat social: une fausse solution, *même revue,* 1913); *La pensée religieuse de Rousseau et ses récents interprètes,* Paris, 1927; *La pensée de J.-J. Rousseau,* Paris, 1929.

B. HUBERT, *Rousseau et l'Encyclopédie, Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756),* Paris, 1928.

B. BOUVIER, *J.-J. Rousseau,* Genève, 1912.

Revue de métaphysique et de morale, XX, 1912 (articles de BOUTROUX, HÖFFDING, PARODI, BOSANQUET, JAURÈS, STAMMLER, CLAPARÈDE, LÉVY-BRUHL, BENRUBI, DWELSHAUVERS).

E. BRÉHIER, Les lectures malebranchistes de Rousseau, *Revue internationale de philosophie,* 1939 et *Etudes de philosophie moderne,* 1965, p. 84.

J. MOREL, *Recherches sur les sources du discours de J.-J. Rousseau sur l'origine et les fondements de l'inégalité,* Lausanne, 1910.

E. DURKHEIM, La pédagogie de Rousseau, *Revue de métaphysique et de morale,* 1919; Le contrat social, *ibid.,* 1918.

Ch. WERNER, *Études de philosophie morale,* Genève, 1917.

W. FRÄSSDORF, *Die psychologische Anschauungen J.-J. Rousseau's und ihr Zusammenhang mit der französischen Psychologie des XVI-XVIII^{n} Jahrhunderts,* Langensalza, 1929.

J. GUEHENNO, *Jean-Jacques, 1758-1778, Grandeur et misère d'un esprit,* Paris, 1952.

M. FRANCÈS, Les réminiscences spinozistes dans le Contrat social de Rousseau, *Revue philosophique,* 1951, I.

P. BURGELIN, *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau,* Paris, 1951.

Jean STAROBINSKI, *J.-J. Rousseau, la transparence et l'obstacle,* Paris, 1958; *L'œil vivant,* Paris, 1961, p. 91-190; *L'invention de la liberté,* 1700-1789, Genève, 1964.

Martin RANG, *Rousseau's Lehre vom Menschen*, Göttingen, 1959 (cf. P. BURGELIN, L'unité de l'œuvre de Rousseau, *Revue de métaphysique et de morale*, 1960, p. 199-209).

R. RICATTE, *Réflexions sur les Rêveries*, Paris, 1960.

P.-M. SCHUHL, *L'homme animal dépravé?*, Mélanges Plantefol, Paris, 1966.

الفصـل الثالث عشر
المرحلة الثالثة (١٧٧٥ - ١٨٠٠) :
مذاهب العاطفة وما قبل الرومانسية

(١)
الصوفية والإشراقية : سان مارتن

في حوالي العام ١٧٧٥ انداحت في معظم أرجاء أوروبا رويداً رويداً موجة النفور من التحليل النقدي والهدمي والعودة الى العاطفة والحدس المباشر، على نحو ما يشهد عليه النجاح الذي لاقته كتابات روسو. فإسلاس القياد لأوهام الخيال اللامحددة بات مطلوباً لذاته ؛ كتب روسو الى مالزيرب في سنة ١٧٦٢ يقول : « حتى ولو انقلبت أحلامي كلها الى واقع، فلن تكفيني ؛ وسأظل أتخيل، وأتشهى، وأحلم، وأتشهى المزيد. لقد كنت أجد في نفسي فراغاً لا تفسير له ما كان لشيء أن يملأه، اندفاعاً ما من جانب القلب نحو مصدر آخر للذة لا أدري عنه شيئاً ولكني أستشعر مع ذلك حاجتي اليه. أي نعم ! **لقد كان ذلك بحد ذاته لذة**، إذ كان يداخلني منه شعور بالغ القوة وكآبة خلابة ما كنت لأود ألا تساورني » : شعور تأدى به الى مجاوزة كل معطى : « كان قلبي المأخوذ في إسار حدود الموجودات يضيق بحصاره، وكنت أختنق أو أكاد في الكون ؛ ولكم كنت أود لو أندفع في اللامتناهي ».

لقد كانت راجت، قبل ذلك العصر بزمن مديد، الدعوى التي تقول إن المعرفة لا تستطيع إلا بفضل العاطفة أن تكتشف موضوعها ومقياسها

وتبريرها . كتب دوكلو يقول : « ألا فليعلم أولئك الذين ما أحبوا قط أنه مهما يكن حظهم من تفوق الفكر فإن ثمة كثرة لامتناهية من الأفكار ـ أقول الأفكار الصائبة ـ التي لا يمكن لهم بلوغها والتي لا يمكن لغير العاطفة أن تطالها ... ولربما جاز لنا أن نقول إن للقلب أفكاراً خاصة به » . وتلك كانت الفكرة المشتركة بين جميع العاطفيين الانكليز . وكان الأباتي دوبو منذ عام ١٧١٩ (**تأملات نقدية في الشعر وفي الرسم** RÉFLEXIONS CRITIQUES SUR LA POÉSIE ET SUR LA PEINTURE) لا يجد مصدراً آخر لمعرفة الجمال : « لا يجوز للاستدلال أن يتدخل في الحكم إلا ليحكم بصوابية قرار العاطفة ؛ فقلبنا يتحرك من تلقاء نفسه بحركة تسبق كل تفكر » ؛ وفي انكلترا كان كل من أديسون[١] وهاتشيسون وبورك[٢] يرى الرأي نفسه[٣] . وفي مضمار الأخلاق أيضاً التمس هذا النفر من المفكرين في العاطفة والضمير أداة للحقيقة لا يرقى اليها الشك ؛ فمن يتعقل هو أصلاً شكي ؛ ومباين جداً للعقل هو الضمير ، « تلك الملكة القائمة بذاتها في النفس » ، « تلك الغريزة الخلقية التي تميز الخير من الشر بضرب من الإحساس والذوق » ، تلك العاطفة التي تضطلع بدور « المرشد الأمين المستنير، والرابط اللين بين القلوب»[٤]. إن اعتقاداً يرضي العاطفة يُعد

---

(١) جوزيف اديسون : كاتب انكليزي (١٦٧٢ ـ ١٧١٩)، روج بمقالاته ، التي عدت نموذجية في نوعها ، لمثل اعلى في الحياة يتمثل بـ « الجنتلمان». انتصر سياسياً لحزب الويغ ، وللمذهب الكلاسيكي في الأدب ، وللمثل البورجوازية المستقيمة في الأخلاق . أصابت مسرحيته **كاتون** في حينه شهرة واسعة . «م».

(٢) ادموند بورك : كاتب وسياسي انكليزي (١٧٢٩ ـ ١٧٩٧) ، له في الفلسفة **الدفاع عن المجتمع الطبيعي** و **بحث فلسفي في اصل افكارنا عن الجليل والجميل** . كره الثورة الفرنسية كرهاً شديداً وكتب ضدها **تاملات في الثورة الفرنسية** ، فكان رائداً للثورة المضادة . «م».

(٣) ف. باش : **جماليات كانط** L'ESTHÉTIQUE DE KANT، المدخل.

(٤) شذرات من فورماي : **في الضمير** DE LA CONSCIENCE ، ١٧٥٤ ؛ ومن بورلاماكي : **مبادىء القانون الطبيعي** PRINCIPES DU DROIT NATUREL، ١٧٤٧؛ ومن =

اعتقاداً مبرراً وذا أساس ؛ وكما يقول موبرتوي ، فإن رغبة المرء في أن يُسعد ، تلك الرغبة التي هي أكثر كلية بعد من النور الطبيعي ، هي التي تولِّد اعتقاداتنا في الله والطبيعة والانسان ، وجميعها « موضوعات تجاوز افكارنا كافة وقوى ذهننا قاطبة » . ويمضي جان راي (**وجود الله وحكمته** L'EXISTENCE ET LA SAGESSE DE DIEU، ١٧١٤) الى أبعد من ذلك بعد: « حتى لو كان وجود الله كاذباً، فسنظل نجني منه بعض الفائدة » ؛ ولكأن من ينطق هنا هو مقدماً الخوري السافواني بأوهامه المؤاسية : « لو تبعت أوهامي الخاصة لما أسلمتني الى مثل الفساد الذي يسلمني اليه أخذي بأكاذيب الفلاسفة » . وهذا الضرب من الخلط بين النافع والصادق كنا التقيناه حتى لدى لامتري ودولباخ وهلفسيوس الذين يذودون عن دعاويهم « المادية » ببيانهم أنها نافعة أو على أية حال غير خطرة .

كانت موضوعتان اثنتان تتصالبان في العصر الذي وصلنا اليه : موضوعة تقول إن الوصول الى الحقيقة يكون بضرب من الحدس ومن فطرة العاطفة ؛ وأخرى تقول إن الحقيقة يجب أن تتناسب ومنفعة من يتلقاها . واتحاد هاتين القَسَمتين هو ما ولَّد تلك النزعة الإشراقية وتلك النزعة الباطنية اللتين كانتا من أولى السمات المميزة لنهاية القرن الثامن عشر(٥) ؛ وقد تسقط هاتان النزعتان أحياناً في شعبذة الإخفائيين ، نظير حالهما مع كاليوسترو(٦) ؛ أما مع لسينغ وهردر فترقيان الى منزلة تصور

= ج . دي بيليينا : **انتصار العاطفة** LE TRIOMPHE DU SENTIMENT ، ١٧٥٠ ؛ نقلاً عن ماسون : **دين روسو** LA RELIGION DE ROUSSEAU ، م ١ ، ص ٢٣٧.

(٥) انظر بصدد ما يلي كتاب اوغست فيات : **المصادر الخفية للرومانسية والاشراقية والتيوصوفية** LES SOURCES OCCULTES DU ROMANTISME, ILLUMINISME , THÉOSOPHIE ، م١ : **ماقبل الرومانسية** LE PRÉROMANTISME ، باريس ١٩٢٨ .

(٦) جيوسبي بلسامو المعروف بكاليوسترو : مغامر ايطالي (١٧٤٣ ـ ١٧٩٥) ، طبيب ونصير =

للكون منعتق من تصور فلاسفة الأنوار؛ فالإشراقية ـ SCHWÄR MEREY، التي كثيراً ما تشكى منها كانط ، كانت تجمع في نظره بين الروحانية الافلاطونية ورؤى سويدنبورغ على حد سواء . وعلى حين كان فولتير ، بعد لوك ، يعتقد بوجود علاقة صحيحة وطبيعية بين ملكاتنا وحاجاتنا ، نعاين الآن تضاداً بين الملكات المجاوزة ، التي هي من قسمة قلة قليلة من الناس ، وبين العقل المشترك : وبذلك يكون قد رُسم حد فاصل بين العارفين والجاهلين .

لقد راحت تتكون في الدوائر الماسونية ، وفي الجمعيات الصوفية والتيوصوفية وضد فلسفة الموسوعيين ، مذاهب ذات ارتباط بالسيدة غويون(٧) وجاكوب بوهمه. يروي جوزيف دي ميستر، وكان تلقن الأسرار في محافل ليون ، أنه كانت تُعلَّم فيها تلك « النصرانية المشبوبة ، التي يقال لها في المانيا النصرانية المتعالية ، وهي خليط من الافلاطونية والاوريجانية والفلسفة الهرمسية على أساس مسيحي » : والمقصود هنا ذلك التاريخ الصوفي ، المستوحى من بوهمه ، الذي يروي قصة خلق الانسان ، وسقوطه ونهوضه النهائي ، والعودة الى الله التي ينبغي أن تقترن بالتفريق الجذري بين الخير والشر وبدمار المادة . ومن هنا كان العداء للدين الطبيعي القائم على أساس العقل . وبالمقابل ، نرى أصحاب هذه المذاهب

= للإخفائية ، ارتبط بالحركة الماسونية وعرف نجاحاً عظيماً في بلاط لويس السادس عشر . تورط في قضية عقد الملكة ، فنفي . «م» .

(٧) ماري جان بوفييه ، المعروفة بالسيدة غويون : متصوفة فرنسية (١٦٤٨ ـ ١٧١٧) ، لعبت دوراً كبيراً في الخصومات اللاهوتية في نهاية القرن السابع عشر . كانت من أنصار « الحب الخالص » ، أي سكون النفس وامتناعها الكامل عن الفعل في حضرة الله وتجردها من كل شهوة ، ومن كل خوف ، بما فيه خوف الجحيم. هجرت أولادها لتهدي المراطقة إلى الإيمان وسمت نفسها « زوجة المسيح » وروجت لمذهبها بكتابات روحية لا تخلو من سماجة وتهافت ، بلغت في حجمها تسعة وثلاثين مجلداً ، ومن اشهرها **السيول الروحية** . انتصر لها فينيلون وعاداها بوسويه ، وقضت عشر سنوات من حياتها في السجن ، ثم البقية الباقية منها في المنفى . « م » .

الصوفية يصطنعون ، في عرضهم لها ، لهجة الفلاسفة وطريقتهم ؛ ففكرة الاتصالية في الوجود الواقعي ، فكرة سلسلة متصلة الحلقات من الموجودات ، وهي الفكرة التي كانت تهيمن على فلسفة القرن الثامن عشر ، تفرض نفسها هنا أيضاً ؛ كتب الماسوني الليوني فيلرموز الى جوزيف دي ميستر سنة ١٧٧٩ يقول : « إذا كان المذهب المقدم إليك ، أياً ما كان مصدره ، يعرض عليك سلسلة تترابط جميع حلقاتها في مواضعها وتقدم لك منظومة تفسر لعقلك كل الكون العقلي والفيزيقي ، وإذا كان يبرهن لك على وجودك الخاص كإنسان بجميع العلاقات التي تربطك بهذه الصفة بباقي الكون وبصانعه ، فلزام عليك أن تسلِّم بأنه يحقق كل ما تعد به الحقيقة ، وبأنه يستحيل على الموجود المحبو بعقل أن يمتنع لأمد طويل من الزمن عن الأخذ به إذا كان به اشتهاء للحقيقة »(٨) . إن هذه الصورة عن السلسلة الكلية معروفة لنا في مظهرها الصوفي لدى أبروقلوس ولدى بركلي ؛ وكانت اتخذت لدى لايبنتز وجهاً فلسفياً ، على حين كان الطبيعيون والايديولوجيون خلعوا عليها أهمية وضعية : وقد شاءت ، لدى تيوصوفيينا أيضاً ، أن تكون علامة الطابع العقلاني لمذهبهم . وبصورة سلسلة الموجودات ترتبط صورة القوة الكلية التي تَعْبُر هذه السلسة : ذلك هو ، مثلاً ، شأن التيار الكلي الدائم الحركة الذي يفسر به مسمر(٩) ظاهرة المغنطيسية الحيوانية ، تلك الظاهرة التي تزيح النقاب عن الروابط الصميمية والتعاطفية فيما بين الأشياء طراً ؛ وذلك هو مذهب

---

(٨) نقلاً عن درمنغهم : جوزيف دي ميستر متصوفاً JOSEPH DE MAISTRE MYSTIQUE ، ص ٥٩ .

(٩) فرانتز انطون مسمر : طبيب وعالم نفس الماني (١٧٣٤ ـ ١٨١٤) . درس اللاهوت ثم العلوم الطبيعية ، ووضع نظرية المغنطيسية الحيوانية ، تلك القوة المبثوثة في الموجودات طراً ؛ وقد شرح هذه النظرية في كتابه رسالة في العلاج المغنطيسي ؛ وقد شاء على أساسها أن يشفي الامراض العصبية بلا دواء ولا مبضع . «م» .

رتيف دي لا بروتون[١٠] الذي عاد الى تبني فرضية بوفون عن نشأة الكون، فتخيل مركزاً تنبثق منه الشمس ؛ ومن الشمس تنفصل الكواكب ؛ وكل كوكب (وهذا ما قاله اندريه شينييه[١١] عن الارض أيضاً) فرد حي يولّد أنواعاً يتوالد بعضها من بعضها لتصل ، بعد آلاف الاجيال ، الى الانسان ؛ ثم لا تلبث جميع الموجودات ، بحركة انحلال معاكسة ، أن تعود أدراجها الى المركز .

إن هذه قسمات أساسية مبكرة من المذاهب الميتافيزيقية والفلسفية الكبرى للطبيعة كما ستتعاقب صورها الى أواسط القرن التاسع عشر : وصحيح أنها قسمات محرَّفة من الأفكار الدارجة لدى فلاسفة من أمثال ديدرو أو دولباخ ، ولكن ما يميزها هو اصطباغها بصبغة دينية وتجلببها بمظهر وحي أعلى . ومن هنا كان عداء أصحابها للفلاسفة ؛ **فالدين الطبيعي** كلمتان متنافيتان ، كما كتب يقول دوتوا ـ مامبريني في **الفلسفة الالهية** LA PHILOSOPHIE DIVINE (١٧٩٣) ؛ وليس المقصود ، حسب ما رأى فيلرموز ، تلبية متطلبات جميع قوانين الايمان CREDO والوصول الى حال من التسامح ، أي اللامبالاة ، عن طريق استخلاص ما هو مشترك بين جميع الاعتقادات تحت اسم الدين الطبيعي ، بل إحياء النصرانية الأولية التي تبددت عقائدها . وقد حظر مؤتمر الماسونيين ، في سنة ١٧٨٢ ، تحظيراً قاطعاً فلسفة العصر وميل

---

(١٠) رتيف (أو رستيف) دي لابروتون : كاتب فرنسي (١٧٣٤ ـ ١٨٠٦) ، عاش حياة فاضحة ، وأربت مؤلفاته ـ وأكثرها روايات ـ على المائتين ، ودعا الى إصلاح البغاء والتربية والمسرح والخط ووضع المرأة وعلم الانسان وأخيراً القوانين إجمالاً . من أشهر رواياته **الابنة الطبيعية** ، **اخطار المدينة** ، **الفلاح المفسود** ، **حياة أبي** . وقد بلغ حجم روايته المسلسلة **المعاصرات أو مغامرات أجمل نساء العصر** اثنين واربعين مجلداً . «م» .

(١١) اندريه شينيه : شاعر فرنسي (١٧٦٢ ـ ١٧٩٤) ، ارتبط أول الأمر بالحركة الثورية ، ثم احتج على شطط عهد الارهاب ومات على المقصلة . كان معجباً بالشعر اليوناني القديم وبالفلسفة الحديثة معاً ، فأراد بكتاباته التوفيق بين مصدري الإلهام هذين . «م» .

بعض من أعضائه الى بناء دين جديد على أساسها ؛ وفي بروسيا طرد الملك فريدريك ـ فلهلم الثاني من برلين الفيلسوف العقلاني نيقولاي[١٢] ، وشاء، حسب تعبير لافاتر[١٣]، «القضاء على مسخ الكفر والسوسينية والمروق » . وبالفعل ، أعاد في سنة ١٧٨٨ فرض الحظر على التأليه الطبيعي والمذهب العقلاني . ويؤلب فابر دوليفيه ، في كتابه **التاريخ الفلسفي للنوع البشري** HISTOIRE PHILOSOPHIQUE DU GENRE HUMAIN ، أصحاب الرؤى على « جهالة المذاهب الفلسفية » و « فظاعة التأليه الطبيعي » و « الموسوعة النافعة في تقويض كل شيء ، والعاجزة عن بناء شيء ، وصديقة الخراب » . وحتى عندما أعاد فسلر ، وكان تلميذاً متحمساً لكانط ، النظر سنة ١٧٩٧ في النظام الداخلي لمحفل روايال ـ يورك البرليني ، الذي سينتسب اليه فخته سنة ١٧٩٩ ، حرص على الإعلان عن أن المحفل « لن يسمح أبداً بأن يدرج في عداد أهدافه أو وسائله ما يسمى بنشر الأنوار »[١٤] : فالمذهب النقدي الكانطي ، مذهب نقد العقل العملي ومسلماته ، بعيد عن حركة التنوير . وأصحاب الرؤى أولئك ، حتى عندما يكونون من أصل بروتستانتي ، انما ييممون بتعاطفهم شطر الكاثوليكية ؛ ولقد عرف ذلك العصر ارتدادات واهتداءات مدوية على

---

(١٢) يوهان كريستوف فريدريك نيقولاي : كاتب وفيلسوف الماني (١٧٣٣ ـ ١٨١١) . كان صديقاً للسينغ ومندلسون . جمع حوله خيرة مفكري زمانه . لعبت المجلات التي أصدها دوراً كبيراً في توجيه الأدب الالماني . وكان من دعاة التنوير ، غير أن انصار الحركة الرومانسية الصاعدة انتقدوه بقوة . من مؤلفاته : **ملاحظات حول التبحر والصناعة والدين والاعراف** (١٧٨٣) . «م» .

(١٣) يوهان كاسبار لافاتر : كاتب سويسري الماني اللغة (١٧٤١ ـ ١٨٠١) . تعكس حياته وكتاباته التضاد بين عصر التنوير وعصر حركة « العاصفة والاندفاع » الرومانسية . حاول التوفيق بين العقلانية والايمان ، الافلاطونية والمسيحية ، الانسانية والمركزية الالهية . من كتبه **نظرات في الابدية** ، **واليوميات السرية لراصد ذاته** . «م» .

(١٤) كسافييه ليون : **فخته وعصره** FICHTE ET SON TEMPS ، باريس ١٩٢٤ ، م ٢ ، ص ١٧ .

الصعيد الديني ، ومنها ارتداد شليغل الى الكاثوليكية ؛ كما أبدى فابر دوليفيه ، وكان من أصل بروتستانتي ، استعداده للقبول ببابا ؛ وراود نوفاليس[١٥] الحلم بتجديد ميليشيا اليسوعيين ؛ أما لافاتر الشهير ، ففي الوقت الذي أعلن فيه أن الدين العالمي مستحيل استحالة الملَكية العالمية ، وأكد أن الايمان فردي وخاص بكل انسان ، قرَّ في اعتقاده أن وحدة الايمان يُمهَّد لها السبيل عن طريق اتصالية الموجودات ، ولأن « كل طبيعة تؤلف نسخة عن سائر الطبائع الأخرى » . بيد أنه لا يجوز أن يغرب عنا أن صورة السلسلة الكلية ووحدة الموجودات هذه تتأدى لدى مفكرين آخرين الى فكرة الإخاء والتساوي الثورية ؛ فبونفيل ، الذي يصنف في **روح الأديان** ESPRIT DES RELIGIONS (١٧٩٢) « الملحد في منزلة أعلى بقليل من الغوريلا ، ولكن ليس في عداد البشر » ، يتبنى مع ذلك المذهب الشيوعي التام : فكل فكرة عن حق الأفراد واستقلالهم تذوب في صورة ذلك « الحيوان الأكبر » الذي هو العالم ، والذي نفسه الله .

يخلع المركيز كلود دي سان ـ مارتن (١٧٤٣ ـ ١٨٠٣) ، « الفيلسوف المجهول »، على هذه الأفكار المبلبلة ، المشوَّشة ، قدراً من الصلابة والتماسك : فقد كان ينكر الممارسات الخفائية والرؤى المتوهِّمة لقرب نهاية العالم، ويجد مثاله في صوفية بوهمه النظرية ـ وكان اطلع على كتابات هذا الأخير سنة ١٧٨٨ وترجم كتابه **الفجر الوليد** . ونلقى لدى سان ـ مارتن الفكرة المركزية التالية التي سيأخذها عنه لامنيه في **رسم فلسفة** ESQUISSE D'UNE PHILOSOPHIE : إن المخلوق لله لهو كالله المتعقَّل، المُنْطَق ، المعبَّر عنه، وبمختصر القول الله الكلمة ، لله المتعقِّل، الناطق، المعبِّر، الله الأب؛ فكل شيء صورة : « نحن نسبح تحت فيء في جو الصور » . ومن هذه الفكرة

---

(١٥) فريدريك نوفاليس : كاتب وشاعر الماني (١٧٧٢ ـ ١٨٠١) ، من رواد الرومانسية ، جمع في ديوانه **اناشيد لليل** بين التصوف وبين التأويل المجازي للطبيعة . «م» .

يتولد كل نقده لفلسفة العصر التي كانت ترى في اللغات والمجتمعات والعلوم نتيجة مقصودة لعقل إنساني يتعاطى ومعطيات التجربة . فاللغات انما مصدرها وحي أولي ؛ وإذا اعتقد الفلاسفة غير ذلك ، فلأن « اللغات ليست عندهم إلا تجميعة بدلاً من أن تكون عبارة الحياة وحقيقتها بالذات » . والمجتمعات والحكومات تتشكل من تلقاء نفسها ؛ فهي نتاج طبيعي ؛ والعقد لا يمكن أن يولِّد مجتمعاً ، لأن الانسان لا يستطيع أن يعطي حقوقاً على نفسه هو لا يملكها أصلاً . والعلوم تتأتى من مأثور أم ، وما أفكارنا وخواطرنا إلا من بقاياه وفضلاته ؛ وهذا المأثور يمكن الاهتداء اليه لدى الشعوب قاطبة ؛ ومن الخلف القول إن التجربة هي المصدر الذي تأتي منه العلوم ، وذلك لأن « الوقائع ما هي إلا تأييد العقل ، ولا تستأهل إلا المرتبة الثانية » . على أن الثورة الفرنسية ، التي انطلقت من تلك المبادىء الكاذبة ، لها مع ذلك دلالة ربانية ؛ فهي إذ تسببت في سقوط « الكنيسة السابقة » بشرت بنصرانية روحية ؛ أما ضحايا تلك الثورة فهم « ضحايا كفارة أوجبتها الخطيئة الأولية » . في زبدة القول إن المارتنية تحتوي لب الأفكار المضادة للثورة التي سيطورها كل من ميستر وبونالد .

(٢)
لسينغ ، هردر

راحت الفلسفة الألمانية تفترق تدريجياً ، في تلك الحقبة ، عن مثال «الأنوار » ؛ فأفكار لسينغ ، وأفكار غوته الشاب ، ومذاهب هردر وجاكوبي ، ونقد كانط ، تأدت كلها إلى بيان عجز العقل الاستدلالي ، المتمرس بتحليل لوك وعلم نيوتن ، عن البلوغ الى عمق الوجود .

من المحقق أن لسينغ (١٧٢٩ ـ ١٧٨١) ، الذي تعود أهم كتاباته إلى تلك الحقبة (**شذرات من كاتب مجهول** WOLFFENBÜTTLER FRAGMENTE ، ١٧٧٤ ـ ١٧٧٧ ، **وتربية النوع البشري** DIE

.(١٧٨٠ ، ERZIEHUNG DER MENSCHENGESCHLECHTS)،
يتابع ، من عدة مناحي ، المفكرين الحريين الفرنسيين والانكليز: فقد نشر في **شذراته** نصاً ، كان مجهول المؤلِّف عصرئذ ، لريماروس يوضح فيه هذا الأخير ، على غرار كثيرين قبله ، ضعف العقيدة القويمة في مواجهة النقد التوراتي والانجيلي، ويؤكد، في جملة ما يؤكد، أن عيسى بن مريم ليس هو واضح عقيدة الافتداء والخلاص ؛ لكن في الصراع الشديد العسر الذي اضطر لسينغ الى خوض غماره بهذه المناسبة ضد اللاهوتي غوزه ، كما في كتاباته الأخرى ، يتجلى مع ذلك وجه للفكر الحر مختلف كل الاختلاف عما هو عليه لدى فولتير أو تولاند مثلاً .
وينبع هذا الفارق من حدس لسينغ العميق بصيرورة الاعتقادات وتحولاتها؛ كتب يقول: «ليس ما يصنع قيمة الانسان امتلاكه للحقيقة، التي لا يصل إليها ولا يعتقد أي إنسان أنه واصل إليها، وإنما ما يصنعها جهده الصادق للبلوغ الى الحقيقة ؛ ذلك أن تنامي قواه يكون ، لا بامتلاك الحقيقة ، بل بالتحري عنها » . وعليه ، لا يُعد الدين المسيحي كاذباً ولا يُنتبذ بما هو كذلك ؛ وإنما هو مرحلة على طريق اكتشاف الحقيقة ، مرحلة لا مناص من تجاوزها ؛ ويعرف لسينغ ، بصفته ماسونياً ضليعاً ، « حقائق يحسن السكوت عنها » (معلوم أنه كان من أنصار فكرة تناسخ النفوس) ، لأن الذهن لا يكون على قدر كافٍ من النضج لاستقبالها ؛ كما أن هناك من الحقائق ما ينتقل ، في حقبة بعينها من التاريخ ، إلى الذهن ، بصفته وحياً ، وإنما في زمن لاحق فحسب يصير حقيقة مبرهناً عليها : « إن الله يسمح بأن تُعلَّم بعض الحقائق القبلية ، لأمد من الزمن ، باعتبارها حقائق موحى بها ، ضماناً لسرعة انتشارها ولمتانة رسوخها»[١٦]. ليس الدين العقلاني الخالص الذي يحلم به بحال من الأحوال إذن هو ذلك الدين الطبيعي الذي كان المفكرون الحريّون

(١٦) تربية النوع البشري ، الفقرة ٧٠ .

يعارضون به العقيدة القويمة : وإنما هو بالأحرى دين يجاوز الوحي ويمتصه : وتلكم هي الأفكار الأساسية لما ستكون عليه فلسفة الدين لدى هيغل . وآراؤه في لايبنتز تميط اللثام بمنتهى الوضوح عن فكره ؛ قال : « كان لايبنتز ينحّي عن طواعية مذهبه جانباً ، ويحاول أن يسوق كل واحد على طريق الحقيقة الذي يكون واقفاً عليه أصلاً » . وهكذا فإن ما يسميه الناس الحقائق لا يعدو أن يكون صوراً عابرة لحقيقة لا تتكشف إلا في تقدمها . وكثيراً ما يلح لسينغ ، فضلاً عن ذلك ، على الطابع العملي الصرف الذي يتعين أن تتلبسه تلك الاعتقادات الدينية لتكون فعالة : « الاعتقاد بخلود النفس من قبيل النظر الفلسفي شيء ، وتأسيس المرء لاعتقاداته الداخلية والخارجية على ذلك الأساس شيء آخر » .

لقد شاطر هردر (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣) ميل أهل زمانه ـ وغالى ـ الى ذلك الضرب من التأملات التخيلية في الطبيعة وفي التاريخ الذي يفهم الحياة الراهنة للانسان على أنها نبضان في حياة الكل الأكبر : وقد حاول ، في كتاباته كافة ، أن يعبر عن حدسه بوحدة المقصد الالهي . وكان يميل بوجه خاص الى إطلاق العنان لخياله للتأمل في الماضي ، في الأصول ، حيث كان يحسب أنه مهتد إلى الصفات الانسانية في حالتها الفطرية : ومن هنا كان كتابه **أصل اللغة** (١٧٧٢) : « إن اختراع اللغة لا يقل طبيعية بالنسبة إلى الإنسان عن كونه إنساناً » ؛ وليس في أساس هذا الاختراع أي مواضعة اجتماعية ؛ فقد كان من الممكن أن يخترع اللغة إنسان متوحد ؛ ذلك أن اللغة هي الطبيعة بالذات مترجمة عن نفسها في ذهن الانسان : « إذا أنزلت أوراق الشجرة على المتوحد المسكين نداوتها الهاسّة ، وإذا انسالت الساقية وهي تخر ، وإذا رجف النسيم العليل مرطباً وجنتيه ، كان له دافع كافٍ إلى معرفة تلك الموجودات الخيِّرة ، وحافز كافٍ إلى تسميتها في نفسه بدون العينين وبدون اللسان . فالشجرة سيكون اسمها الهاسّة، والنسيم العليل سيكون اسمه الراجف ، وجدول الماء سيكون اسمه الخارّ . وهذا بحد ذاته معجم صغير » . ومن هنا

كانت مباحثه في الشعر الشعبي ، وحول أوسيان الكـاذب[١٧] ، إذ رأى أن ذلك هو المجال الذي تتحقق فيه قدرات الانسان الأصلية على الرؤية الحدسية للأشياء . ومن هنا أخيراً كان مؤلفه الكبير : **أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية** (١٧٨٤ ـ ١٧٩١) ، ذلك المؤلَّف الذي يتعارض أتم التعارض بروحه مع المؤلفات التي سعى فيها ورثة فلاسفة الأنوار ، وعلى الأخص ايزلان (**حول تاريخ البشرية** SUR L'HISTOIRE DE L'HU-MA NITÉ ، ١٧٦٤) ، أو في وقت لاحق كوندورسيه ، إلى تسليط الضوء على ما أنجزته البشرية من التقدم ؛ وقد ابتغى أولئك الفلاسفة تعيين سلسلة المراحل التي تقود الانسان نحو المزيد من المعرفة والكمال ؛ ولا شيء من هذا القبيل لدى هردر الذي لا يتحرى عن تسلسل الأحداث بل يطلب تعيين الأنماط ، افتراضاً منه بأن كل ما في الطبيعة والتاريخ إنما يشف عن ضرب من التأرجح حول نمط كامل : فما الطبيعة والتاريخ بنسيج من أحداث مترابطة علياً ، وإنما هما جملة التشكيلات الأولية المختلفة ، في الطبيعة بادىء ذي بدء ، « حيث ترتفع ، من الحجر إلى البلور ، ومن البلور إلى المعادن ، ومن المعادن إلى العالم النباتي ، ومن النباتات إلى الحيوان ، صورة التعضية » ، وفي التاريخ بعد ذلك ، حيث نرى جميع الأعراق وجميع الأنماط الحضارية تصل إلى الحضارة الأوروبية التي هي « حضارة للبشر كما كانوا وكما أرادوا أن يكونوا » .

إن الفكرة الغالبة على فلسفة هردر هي فكرة اتصالية الصور بدءاً من نمط أصلي ؛ وهذه الفلسفة غير منقطعة الصلة بتأملات غوته الفتى (المولود سنة ١٧٤٩) ، الذي جمعته وإياه صلات حميمة في ستراسبورغ سنة ١٧٧٠ أولاً ، ثم في فايمار ابتداء من ١٧٧٦ . فكل منهما يتصور كوناً

---

(١٧) اوسيان : شاعر اسكتلندي أسطوري من القرن الثالث ، ابن فنغال ، ملك مورفن . نشر مكفرسون باسمه ، سنة ١٧٦٠ ، مجموعة من القصائد الحزينة والمتفاصحة ، ولم تكن في حقيقتها إلا محاكاة بتصرف كبير لنص أصلي باللغة الإرسية . «م» .

تنتقل فيه الطبيعة من صورة الى أخرى انتقالاً متصلاً بلا مصادمات ؛ وهو تصور يبتعد بقدر أو بآخر عن المسلمة اللايبنتزية عن « ملاء الصور » ، تلك المسلمة التي تقول إن جميع الصور الممكنة مع غيرها COMPOSSIBLES لابد أن تتحقق فعلياً ؛ ذلك أن الطبيعة في نظرهما قوة قيد الصيرورة ، قوة منتجة لصور جديدة في حدود النمط التي رسمتها لنفسها ؛ وهو يبتعد بقدر أكبر بعد عن نظرية تدامج البذور التي تقول إن الصورة المتجلية كانت موجودة من قبل في حجم صغير للغاية ؛ آية ذلك أن الطبيعة خلاقة ، وغوته يعارض نظرية التدامج معارضة قاطعة بنظرية التخلق المتعاقب ؛ فالتخلق المتعاقب يتضمن امساخاً حقيقياً ، يتم فيه تحول تدريجي من صورة إلى أخرى ، على نحو ما كان العالم الفسيولوجي كامبر يصوِّر ، في رسومه البيانية ، تحول مخ السمكة إلى مخ إنسان ، أو على نحو ما كان يوضح غوته نفسه في كتابه **امساخ النباتات** (١٧٩٠) من أن جميع أعضاء النبات إن هي إلا الورقة وقد تعرضت لسلسلة من التحولات[١٨] .

إن إدراك هذه التخلقات ، هذه الانتقالات ، يقتضي شيئاً آخر غير ملكة الفهم التي تتعقل بتصورات ثابتة ، وغير التجربة التي تقف عند السطح لا تبارحه ، وغير العقل التحليلي العائد إلى لوك أو نيوتن مثلاً ؛ إنه يستلزم حدساً يمت بأمتن وشائج القربى إلى العاطفة والفن ، حدساً مباشراً بعمل الطبيعة بالذات .

---

(١٨) رينه برتوليه : لامارك وغوته ، في مجلة الميتافيزيقا والاخلاق REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE ، ١٩٢٩ ، ص ٢٩٩ .

(٣)
جاكوبي ضد مندلسون :
همسترو ي

في الحقبة نفسها ، وإنما في اتجاه مغاير تماماً ، اصطدمت عقلانية فلسفة الأنوار بمعارضة لا تقل قوة تمثلت بفلسفة جاكوبي (١٧٤٣ ـ ١٨١٩) . فالفكرة المحورية عند جاكوبي هي استحالة الدين العقلاني وضرورة الايمان GLAUBEN . فكل مذهب عقلاني متماسك المنطق يتأدى إلى الإلحاد أو إلى السبينوزية ، والأمر سيان ، لأن قوام العقلانية التعقل بموجب مبدأ السبب الكافي : لا شيء يأتي من لاشيء ؛ وجاكوبي يبرهن على ذلك بالاستناد إلى نقد فولف لسبينوزا[١٩] ؛فمما لا مناص من الحصول اليه هو جوهر كلي لا يعدو كل الباقي أن يكون حالا له ؛ وحالما نتمثل الله سابقاً على العالم ، وحالما نتصور عالماً موجوداً خارج الله ، أو أشخاصاً أحراراً ، نكون قد انعتقنا من إسار مبدأ السبب الكافي . ولو كان لايبنتز منطقياً مع نفسه لكان تعين عليه أن يكون سبينوزياً . من الواجب إذن التسليم بوجود مصدر لليقين ، مستقل عن العقل ، في الايمان ؛ بل إن هذا اليقين هو شرط اليقين العقلاني ؛ إذ هو وحده المباشر ، لأنه يستبعد كل دليل ؛ والمفروض فيه أن يمد كل يقين غير مباشر ـ وكذلك ينبغي أن يكون اليقين العقلاني ـ بالمقدمات . إن كل دليل يفترض شيئاً سبق أن قام عليه الدليل وكان الوحي مبدأه . ويسترجع جاكوبي نظرية بسكال في

---

(١٩) انظر بوجه خاص : **حول مذهب سبينوزا** UEBER DIE LEHRE DES SPINOZA ، ١٧٨٥ ، وقد أعاد طبعه هـ . شولتز في **النصوص الرئيسية حول خصومة مذهب وحدة الوجود بين جاكوبي ومندلسون** DIE HAUPTSSCHRIFTEN ZUM PANTHEISMUSSTREIT ZWISCHEN JACOBI UND MEND – ELSSOHN .

المبادىء ، ويستشهد بفكرته : « إن لدينا فكرة عن الحقيقة تصمد لكل بيرونية » . ووجود جسمي ، ووجود الأجسام الأخرى ، ووجود موجودات متعقّلة أخرى خارجاً عني ، هي الموضوعات لوحي حقيقي « تقسرنا الطبيعة جماعة وفرادى على الاعتقاد والتسليم به » . والايمان للانسان هو وسط محتوم كالمجتمع تماماً : « لقد ولدنا جميعاً في الايمان ولزام علينا أن نبقى في الايمان ؛ مثلما ولدنا جميعاً في المجتمع ، ولزام علينا أن نبقى في المجتمع » .

ذلك هو بالضبط نقيض ما ذهبت إليه فلسفة الأنوار : فليس الفهم هو الذي يوجه الارادة ، بل « الفهم هو ما ينمو بالإرادة التي هي شرارة منقدحة من النور المحض الأزلي » ؛ وفكر الانسان رهين سلوكه ؛ « إن الطريق الذي يفضي إلى المعرفة طريق ليس قياسياً وليس آلياً » ؛ وبناء عليه ، يخلص جاكوبي إلى تلك النظرية النسبوية في الحقيقة التي رأيناها تبزغ، أول مرة، لدى لسينغ: «لكل عصر حقيقته الخاصة به...، فلسفته الحية الخاصة به ، فلسفة تعبر عن نمط الفعل الغالب في ذلك العصر ، في تقدمه » .

إن المناظرة التي دارت سنة ١٧٨٥ بين جاكوبي ومندلسون (١٧٢٩ ـ ١٧٨٦) ، داعية الدين الطبيعي وفلسفة الأنوار ، بخصوص لسينغ ، تبرز للعيان طبيعة التيارات الفكرية في تلك الحقبة : فقد زعم جاكوبي أن لسينغ من أنصار مذهب وحدة الوجود ؛ فهو يسلِّم بالفعل أن كل شيء مترابط ، وأن الفكرة التي لله عن شيء من الأشياء تستنفد ماهية هذا الشيء ، وأخيراً أن العالم بصفته كلاً مطابق لابن الله ، لتعقل الله لذاته. وهبّ مندلسون، صديق لسينغ ، يدفع عنه، منذ عام ١٧٥٤، هذه التهمة . غير أن حدة المساجلة ارتفعت ، وبات موضوعها بينهما معنى الايمان بالذات . فمندلسون ، الذي بقي طوال حياته مقيماً على إخلاصه لليهودية التي ولده أبواه عليها ، لا يعترف إلا بإيمان واحد ممكن ، هو الايمان بحقائق تاريخية ، وعلى سبيل المثال بالواقعات التي على أساسها

تنهض طقوس اليهودية . أما وجود الله وكلية قدرته فيعرفان بالعقل ؛ ويذهب مندلسون الى أن اليهودية ليست ديانة منزلة ، وإنما شريعة منزلة ؛ فالتنزيل (وتلك هي وجهة نظر سبينوزا) يعيِّن أفعالاً ، بدون أن يزيد معارفنا ؛ أما حقائق الدين فيعود أمرها إلى استدلال هو غاية في البساطة ، وفي متاح الحس السليم ، ولا شأن للفلسفة غير أن تتعمقه . وواضح للعيان هنا أنه لا جاكوبي ، داعية الايمان ، ولا متدلسون ، الذائد عن حياض العقل ، استطاعا أن يفهما على ما يظهر ذلك الضرب من الحدس العقلي الذي ارتسمت معالم فكرته لدى لسينغ ، وتوضحت لدى هردر أو غوته ، والذي سيصير، رغماً عن كانط، هو الفكرة المركزية في الفلسفة الألمانية .

يساير جاكوبي في اتجاهاته صديقُهُ الفيلسوف الهولندي همستروي (١٧٢٠ ـ ١٧٩٠) ، وهو كاتب فرنسي بارع ومجهول أكثر مما ينبغي ؛ وموضوعات تفكيره المعهودة هي : الإلحاد المبني على التحري اللامحدود عن العلل ، ووجود ضربين من الاقتناعات لدى الانسان ، ضرب يتولد من شعور داخلي يند عن الوصف ، وآخر يتأتى من الاستدلال ولا تقوم له قائمة بدون الأول ؛ يقول : « إن نفحة واحدة من نفحات النفس ، التي تهفو من حين إلى آخر الى الأحسن والمقبل والكامل ، لهي في الانسان الحسن التكوين برهان أكثر من هندسي على طبيعة الألوهة»[٢٠] .

(٤)
فلسفة توماس ريد

إن اهتمامات مماثلة ، على الرغم من اختلاف الأجواء ، هي التي يستجيب لها مذهب الاسكتلندي توماس ريد (١٧١٠ ـ ١٧٩٦) ،

---

(٢٠) ارسطايوس ، في المؤلفات الفلسفية ، ŒUVRES PHILOSOPHIQUES ، باريس ١٨٠٩ ، م ٢ ، ص ١٠٢ .

الاستاذ في جامعة غلاسغو سنة ١٧٦٣ . فثمة قَسَمَة مشتركة بين جميع نظريات المعرفة بدءاً بديكارت وانتهاء بهيوم ، هي الدعوى التي كان خصوم لوك يطلقون عليها اسم « الفكروية IDÉISME » ، وفحواها أنه لا تتحصل لنا معرفة مباشرة بالأشياء ، وانما فقط بأفكارنا ؛ ومن هنا تتولد سلسلة بكاملها من المسائل ؛ إذ كيف نستطيع أن نصل ، انطلاقاً من أفكارنا ، الى إصدار أحكام على الأشياء وأن نبرر هذه الأحكام ؟ وبعد المحاولات التي تأدت الى أغرب المذاهب (مذهب الأفكار الفطرية ، الرؤية في الله) ، انتهى بركلي وهيوم ، كل على طريقته ، الى إعلان المسألة غير قابلة للحل ، إذ نفى الأول كل وجود واقعي لأشياء متمايزة عن أفكارنا ، بينما أنكر الثاني أن يكون للأحكام التي تجاوز مضمون أفكارنا من قيمة غير قيمة اعتقاد عفوي ؛ وعلى هذا النحو انحفرت بين الفلسفة والحس المشترك هوة غير قابلة للردم .

بدلاً من أن يجد ريد الحل لهذه المسائل ، عاد يمحص الدعوى التي بدونها لا يبقى لتلك المسائل من معنى : نقصد الدعوى التي تقول إننا لا نعرف إلا عن طريق الفكرة . والحال أن هذه الدعوى ترتكز ، في نظره ، على خلط فظ : فأصحابها يقولون إن الشيء لا يمكن أن يفعل أو ينفعل حيثما لا يكون موجوداً ؛ وإن ذهننا بالتالي لا يمكن أن يدرك سوى أحواله الخاصة ، وليس الأجسام الخارجية التي لا يكون متنبهاً لها . والخطأ هنا هو الاعتقاد بأن الإدراك فعل للجسم في الذهن ؛ ذلك أن الموجود لا يفعل في موجود آخر إلا إذا كانت تفيض عنه قوة تحدِث تغيراً في الآخر : « والحال أن الموضوع لا ينتج أي قوة من جراء كوننا ندركه ؛ وانما الأمر بالنسبة ليه أمر تسمية خارجية على حد تعبير المناطقة ، أي تسمية لا تتضمن فعلاً و كيفية في الموضوع المدرَك »[٢١] ويلفت هاملتون الانتباه ، في معرض

---

(٢١) محاولات في قوى الانسان العقلية -ESSAYS ON THE INTELLECTUAL POW ERS OF MAN (١٧٨٥) في اعمال توماس ريد THE WORKS OF TH.REID ، طبعة هاملتون ، ادنبره ١٨٨٠ ، م ١ ، ص ٣٠١ .

شرحه كتابات ريد ، الى أنه اقتبس من غاسندي الإدراك ـ التسمية الخارجية فكرةً ومصطلحاً ؛ وأغلب الظن أن غاسندي نفسه استوحى هذه الفكرة من الاسميين الاوكاميين ، وعلى الاخص منهم بييل : وهذا مأثور في الحس المشترك يأبى ، خلافاً للديكارتية ، أن يضع شيئاً من الذهن في الموضوع المدرك مباشرة[٢٢] .

والحال أن تسمية هذا الحكم المسبق هي ، باعتراف ريد ، فلسفته كلها ؛ ونتيجة ذلك ضرب من التبرير لا للإدراك المباشر لموضوعات الحس الخارجي فحسب ، بل كذلك لإدراك حقائق الحس المشترك ؛ وهو لا يقصد بالحس المشترك ، صنيع بيتي الذي سبقه ، الاعتقاد العفوي والطبيعي ، المشترك بين الناس طراً ، بالمقابلة مع العقل أو ملكة استكشاف العلاقات المجهولة عن طريق العلاقات المعلومة ؛ وانما يدرج العقل نفسه ، صنيع بوفييه الذي يعده رائداً مهد أمامه السبيل ، في الحس المشترك الذي يعرِّفه بأنه « درجة العقل التي تكفي لنتصرف بحصافة في تسيير مجرى الحياة ، ولنميز الحق من الباطل في بديهيات الأمور متى ما تصورناها في وضوح وتمييز » ؛ وعلى هذا ، فإن « الحس المشترك » يشير لديه ، حسب تعبير دوغالد ـ ستيوارت ، الى « القوانين الأساسية للاعتقاد ، أي القواعد المباشرة ، الأصلية ، الطبيعية ، الضرورية ، الكلية ، المتعذر اختزالها ، التي لا سبيل أصلاً الى اكتشافها إلا بتحليل لا غناء عنه[٢٣] . وفضلاً عن ذلك ، لا يتضمن الحس المشترك أية سلبية على مستوى الذهن ؛ ويلاحظ ريد أنه إذا كان لفظ الحس SENS يشير لدى الفلاسفة الى محض ملكة متقبِّلة ، وانه إذا كان الفلاسفة مكرهين بالتالي على فصل الحكم عن الإدراك ، فإن لفظ الحس غالباً ما يشير ، على العكس

---

(٢٢) أعمال ت . ريد ، م ٢ ، ص ٩٧٠ .

(٢٣) انظر : فلسفة الذهن ، ترجمة جوفروا ، م ١ ، ص ٧٤ ؛ م ٢ ، ص ٥٨ ؛ وكذلك : حول حياة ريد ، بقلم دوغالد ـ ستيوارت في أعمال ريد ، طبعة هاملتون ، م ١ ، ص ٢٢ .

من ذلك ، في اللغة الشائعة ، الى الحكم (الحس السليم BON SENS ، اللغو NON SENS ، التذوق SENTIR)[٢٤] .

إن مبدأ الحس المشترك يقلب فلسفة الذهن : فقد كان الفكرويون يرجِعون الى الوعي أو الفكر وحده جميع ملكات الذهن ، لأن الفكرة كانت موضوعهم الوحيد ؛ لكن إذا كان الوعي هو الإدراك المباشر لأحوال حاضرة ، فلا بد من تمييزه من الإدراك الخارجي ، أو الادراك المباشر للموضوعات الخارجية ، ومن الذاكرة ، أو الإدراك المباشر للماضي ، وكم بالأحرى من المعارف غير المباشرة . يُحِلّ ريد إذن وصفاً وتصنيفاً للملكات السيكولوجية محل التفاسير الفسيولوجية المزعومة ، التي كانت شائعة من ديكارت الى هارتلي ، ومحل محاولات الإرجاع الى الوحدة كما لدى كونديان : وهكذا آل علم النفس الى أن يكون وصفياً ، تصنيفياً ، استقرائياً على حذر .

من المحقق أن هذه العودة الى المباشر ، وهذا الضرب من التقييد لسلطان التحليل ، وهذا التوقف أمام حقائق واقعة غير قابلة للاختزال ، ولا يمكن لملكة الفهم أن تداورها إلا من الخارج ، عن طريق المقارنة والتصنيف ، من المحقق أن ذلك كله يستجيب لسمة عامة من سمات العصر .

---

(٢٤) ريد : **في القوى العقلية** ، المحاولة ٦ ، الفصل ٢ .

ثبت المراجع

I. — A. FRANCK, *La philosophie mystique en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1868.

F. J. SCHNEIDER, *Die Freimaurerei und ihr Einfluss über geistige Kultur in Deutschland am Ende des XVIII ten Jahrhunderts*, Prag., 1909.

Aug. VIATTE, *Les sources occultes du romantisme (Illuminisme, Théosophie)*, 1770-1820, t. I: *Le préromantisme*, Paris, 1928.

A. MONGLOND, *Histoire intérieure du préromantisme français de l'abbé Prévost à Joubert*, Grenoble, 1929.

B. GAGNEBIN, *Burlamaqui et le droit naturel*, Genève, 1944.

Cl. de SAINT-MARTIN, *Mon portrait historique et philosophique*, éd. Robert AMADOU, Paris, 1961.

II. — DANZEL und GUHRAUER, *Lessing's Leben und Werke*, Leipzig, 1850-1854; 3^e éd., Berlin, 1880-1881.

W. DILTHEY, *Ueber Lessing dans: Das Erlebniss und die Dichtung*, Leipzig, 1905 (re éd., 1912).

P. LORENZ, *Lessing's Philosophie*, Leipzig, 1909.

Hans LEISEGANG, *Lessing's Weltanschauung*, Leipzig, 1931.

G. FITTBOGEN, *Die Religion Lessing's*, Halle, 1915.

J. HAYM, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken*, 2 vol., 1877-1885.

JORET, *Herder et la renaissance littéraire en Allemagne*, Paris, 1875.

A. BOSSERT, *Herder, sa vie et son œuvre*, Paris, 1916.

HERDER, *Textes choisis*, avec une introduction, par É. BREHIER, Paris, 1925.
A. HANSEN, *Gœthe's Metamorphose der Pflanzen, Geschichte einer botanischen Hypothese*, Giessen, 1907.
R. BERTHELOT, Lamarck et Gœthe, *Revue de métaphysique et de morale*, 1929.
R. AYRAULT, *La genèse du romantisme allemand, situation spirituelle de l'Allemagne dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle*, 2 vol., Paris, 1961.

III. – F. H. JACOBI, *Werke, 6 vol., Leipzig, 1821-1825;* Correspondance, éd. F. ROTH, Leipzig, 1826-1827; *Correspondance avec Gœthe*, éd. M. JACOBI, Leipzig, 1846; *avec Herder*, dans *Herder Nachlass*, vol. II, p. 248 sq., par DUNTZER; *avec Bouterwerk*, par W. MEYER, Gottingen, 1868.
L. LÉVY-BRUHL, *La philosophie de Jacobi*, Paris, 1894.
VON WEILLER et THIERSCH, *Jacobi's Leben, Lehre und Werken*, Munich, 1918.
Moses MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*, Band I, 1929; Band II, 1931, Berlin...
R. SCHOLZ, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin, 1916.
J. H. RITTER, *Mendelssohn und Lessing*, 2^e éd., Berlin, 1886.
HEMSTERHUIS, *Œuvres philosophiques*, Paris, 1809.
E. BOULAN, *François Hemsterhuis, le Socrate hollandais*, Groningue et Paris, 1924.

IV. – Th. REID, *Works*, by W. HAMILTON, Edimbourg, 1846; *Œuvres*, trad. JOUFFROY, Paris, 1828-1835.
I. DAURIAC, *Le réalisme de Reid*, Paris, 1889.
A. C. FRASER, *Thomas Reid*, 1898.

الفصل الرابع عشر

المرحلة الثالثة (١٧٧٥ ـ ١٨٠٠)(تتمة) :

دوام المذهب العقلاني

(١)

الاقتصاديون

لقد حافظ مع ذلك الروح العقلاني على وجود له في فرنسا وانكلترا . غير أن هذه العقلانية ضيِّقت الى حد لافت للنظر من مجال تطبيقها ؛ فمن كثرة تكرار القول بأن العقل ينبغي أن يفيد في توفير أسباب السعادة للمجموع ، ومن كثرة الإلحاح على الطابع العملي للأنوار ، ترك « الفلاسفة » للحالمين أمر التأملات الكبرى في الكون وفي مصير الانسان ليقفوا أنفسهم ، بوجه خاص ، على التماس وسائل تحسين الحياة الانسانية بالعلم . وقد كان الإبداع الذي تميز به النصف الثاني من القرن الثامن عشر هو الاقتصاد السياسي ، الذي أسسه في فرنسا كيني (١٦٩٤ ـ ١٧٧٤) ، وفي بريطانيا آدم سميث . وقد ركز هذا العلم مجهوده على تحرير الإجراءات الشاملة المتعلقة بثروات الأمم من عسف الحكومات ، بالتحري عن القوانين الطبيعية والضرورية ، المستقلة عن الارادة الانسانية ، والقمينة بأن تقدم لتلك الإجراءات أساساً صحيحاً تنهض عليه . وعلى الرغم من الاختلاف البعيد الشأو بين الفيزيوقراطيين ، تلامذة كيني ، وبين الاقتصاديين الانكليز ، تتسم المدرستان بسمة مشتركة : لامبالاتهما ، أو حتى عداؤهما في بعض الاحيان للحركة

الليبرالية الكبرى المبنية على فكرة الحق؛فقد كان مطمحهما أن تعيِّنا عن طريق العقل شروط وجود المجتمع وتقدمه ، فعملتا على استنباط قوانين تكون من الصرامة العلمية بحيث تترجم عن نفسها ، حسب ما رأى الفيزيوقراطيون ، في استبدادية شرعية تمارس سلطانها باسم البداهة بالذات ؛ يقول واحد منهم : « إن إقليدس مستبد حقيقي ، والحقائق الهندسية التي أورثنا إياها هي قوانين استبدادية حقاً » . وأعلن ميرابو ، والد الثوري المعروف[1] ، وقد اعتنق سنة ١٧٥٧ أفكار كيني بعد أن كان نصيراً لليبرالية مونتسكيو ، أعلن في **رسائل في التشريع** LETTRES SUR LA LÉGISLATION (١٧٧٥) عداءه للحكم التمثيلي ومعارضته « للقوى المعاكسة » المتمثلة بامتيازات الطوائف الحرفية والأسر[2] .

على طرفي نقيض من الفيزيوقراطيين ، الذين رأوا مصدر كل ثروة في الزراعة وأدانوا الصناعات الكمالية ، يقف الاقتصاد السياسي لآدم سميث الذي سعى الى تبرير التطور الصناعي لانكلترا بقانون طبيعي هو قانون تقسيم العمل ، وأراد أن يثبت أن التطابق في المصالح بين المنتج والمستهلك يقوم من تلقاء نفسه فيما إذا امتنعت الحكومة عن التدخل وتركت قانون تقسيم العمل ، وقانون العرض والطلب التابع له ، يفعلان فعلهما (**محاولة في ثروة الامم** ، ١٧٧٦) ؛ وواضح للعيان أنه لا حرية الصناعة ، كما نادى بها سميث ، ولا حرية تجارة الحبوب ، كما نادى بها

---

(١) المركيز فكتور ميرابو : اقتصادي فرنسي (١٧١٥ ـ ١٧٨٩) ، تلميذ كيني والمدرسة الفيزيوقراطية ؛ من مؤلفاته **صديق البشر او بحث في السكان** . اما ابنه الكونت هونوريه ميرابو (١٧٤٩ ـ ١٧٩١) ، الذي لقي من ابيه معاملة بالغة القسوة ، فقد شارك في الثورة الفرنسية ، ولكنه أرادها حركة شرعية تصحح ما فسد ولا تتعدى على النظام الملكي . اتهم في آخر حياته بالخيانة . من مؤلفاته : **محاولة في الاستبداد** (١٧٧٥) . «م» .

(٢) إ . كركاسون : **مونتسكيو ومسالة الدستور الفرنسي في القرن الثامن عشر** MONTESQUIEU ET LE PROBLÈME DE LA CONSTITUTION FRANÇAICE AU XVIII^e SIÉCLE. ، باريس ١٩٢٧ ، ص ٣١١ ـ ٣٢٥ .

الفيزيوقراطيون الفرنسيون ـ وكلتاهما تفترض امتناع الحكومة عن التدخل ـ لا تمتان بصلة الى المعنى القانوني لحقوق الانسان .

ان النفعية الانكليزية ، التي رأت النور يومئذ ، بالترابط الوثيق مع الاقتصاد السياسي ، تحررت مع بنتام (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢) عن تلك الصرامة العقلانية التي تسمح ، في مضمار الأخلاق والتشريع ، بصياغة قرارات مطلقة ، بدون أن تترك أي هامش لمثل أعلى قانوني . وقد لاحظ السيد إيلي هاليفي[٣] أن النفعيين لم يلتحقوا إطلاقاً بحركة الأفكار الديموقراطية التي هزت انكلترا من ١٧٧٦ الى ١٧٨٥ : فبريستلي ، في **المحاولة في المبادىء الأولى للحكومة** (١٧٦٨) ، يعتقد أن لا سبيل الى ضمان المصلحة العامة في الدول الكبيرة إلا إذا فرضت قيود جسيمة على الحرية السياسية. أمام بنتام، فلئن سلم مع سميث بأن تطابق المصالح يتحقق تلقائياً في نمو الثروات ، فإنه يعتقد بالمقابل أن المصلحة العامة لا يضمنها ، في المضمار المدني والسياسي ، إلا نظام تشريعي قمعي يمد الانسان ببواعث لإخضاع أنانيته لمنفعة المجموع : ومرة أخرى نلحظ غياب معنى الحق . وكما لاحظ الدارسون بسداد[٤] ، فإن فكر بنتام ، مثله مثل فكر آدم سميث ، مبني بالأحرى على اعتقاد ذي طابع شبه ديني ؛ فالانسان يحيا في شروط لا تيسِّر أمامه السبيل الى اللذة إلا لقاء مشقة وعمل وكدح ؛ ولو كانت الوفرة متاحة ، لما كان ثمة جدوى من الاقتصاد السياسي ، مثلما أنه لن يكون ثمة جدوى من التشريع والاخلاق فيما لو كان طلب اللذة المباشرة يتأدى دوماً الى أكبر لذة ممكنة .

---

(٣) **تكوين الجذرية الفلسفية** LA FORMATION DU RADICALISME PHILOSOPHIQUE ، م ١ ، **شباب بنتام** ، ص ٢٣١ .

(٤) ايلي هاليفي : **شباب بنتام** ، ص ٢١٨ ـ ٢١٩ .

(٢)
منظِّرو التقدم

إن العقلانية العلمية ، التي حلت رويداً رويداً محل العقلانية القانونية ، لا تحدد للانسان مثلاً أعلى يتعين عليه احتذاؤه بقدر ما تعين له الشروط الضرورية لسلوكه ؛ وتنعكس هذه العقلانية بجلاء في النظرات الشاملة لمنظِّري التقدم الفرنسيين ، تورغو وكوندورسيه .

يعالج كوندورسيه (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤) التاريخ بطريقة مغايرة جداً لتلك التي عالجه بها فولتير ، وذلك بوصفه تلميذاً للفيزيوقراطيين ، رسخ لديه الاعتقاد بأن « القانون الصالح ينبغي أن يكون صالحاً للناس أجمعين مثلما تكون القضية صادقة بالنسبة الى الجميع »[٥] ، وجهر بتأييده (قبل ١٧٨٩) لحكم ملكي قومي عظيم القوة وبمناوأته لامتيازات الطوائف الحرفية . لذلك فإن مشروعه الشهير الرامي الى وضع **جدول تاريخي بتقدم الذهن البشري** ESQUISSE D'UN TABLEAU HISTORIQUE DES PROGRÉS DE L'ESPRIT HUMAIN (١٧٩٤) ليس قابلاً بحال من الأحوال للمماثلة بذلك الضرب من المذهب النسبي التاريخي الذي رأيناه يترجم عن نفسه لدى لسينغ وهردر ؛ فثمة في نظره مطلق ، طبيعة بشرية باقية . يقول مثلاً : « إن التشابه في التعاليم الخلقية لجميع نِحَل الفلسفة كافٍ ليثبت أن لتلك التعاليم حقيقة مستقلة عن عقائد تلك الأديان وعن مبادىء هذه النحل ، وأنه إنما في التكوين الخلقي للانسان ينبغي البحث عن أساس واجباته وأصل أفكاره في العدل والفضيلة » . وعلى هذا فإن **مشروع جدول تاريخي** ليس تاريخ تطور

---

(٥) ملاحظات غير منشورة لكوندورسيه حول الباب التاسع والعشرين من « روح القوانين » ، في تذييل مؤلف دستوت دي تراسي : **شرح على روح القوانين** COMMENTAIRE SUR L'ESPRIT DES LOIS ، ١٨١٩ .

مباطن للذهن البشري بقدر ما أنه تثمين لعشر حقب يميزها فيه ، تبعاً لاتجاه هذه الحقب بقدر يزيد أو ينقص (بل ثمة نكوص عابر كما في حقبة العصر الوسيط) نحو الثقافة العقلية والخلقية الوحيدة المؤهلة لتقدم غير محدود وبلا نكوص ، أي ثقافة العلوم ، التي كان أول استهلالها في القرن السادس عشر،بكل ما انبثق عنها من تقنيات عقلانية .وفي رأيه أن الانتصار الراهن لهذه الثقافة هو الذي يضمن إمكانية تقدم البشرية اللامحدود وضرورة هذا التقدم في آن معاً ؛ وكوندورسيه ، خلافاً لديدرو الذي كان يعتقد أن الرياضيات أكملت في عصره مسارها ، يبذل قصاراه (وذلك هو أهم أقسام المشروع) ليبرهن على أن اللاتناهي مباطن للعلوم من أشباه الطبيعيات والرياضيات . يقول : « ما من أحد اعتقد قط أن الذهن يمكن أن يستنفد جميع واقعات الطبيعة وآخر وسائل الدقة في قياس هذه الواقعات وفي تحليلها ... ؛ وإن النسب ما بين المقادير وحدها ، وتراكيب هذه الفكرة وحدها ، مثل الكم أو الامتداد ، لتؤلِّف بحد ذاتها منظومة أوسع بكثير من أن يقتدر الذهن البشري على استيعابها بتمامها »(٦) . ولا يجوز أن نستنتج من ذلك أن الذهن ، بقواه المحدودة ، لا مناص من أن يصطدم بحد يتعذر عليه المضي الى ما بعده ؛ آية ذلك أن التقدم لا يتم بالتقارن ؛ « كلما عرفنا بين عدد أكبر من الموضوعات عدداً اكبر من العلاقات ، توصلنا ... الى احتوائها في صيغ أكثر بساطة ، والى تقديمها في صور تسهِّل إدراك أكبر عدد منها ، حتى ولو كانت القوة الذهنية المتاحة واحدة ليس إلا » . وبكلمة واحدة ، انما بفضل تعميم المناهج الذي ينتقل بنا ، مثلاً ، من الحساب الى الجبر ، ومن حساب الاعداد المُنْطَقَة الى حساب الاعداد الصم ، يمكن للتقدم أن يكون غير محدود . هذا التقدم غير المحدود عينه يُلحظ في التقنيات العائدة الى تلك العلوم ، وكذلك أخيراً في العلوم الخلقية حيث يتيح تطبيقُ حساب التوافيق على الواقعات الخلقية

---

(٦) مشروع جدول تاريخي ، الحقبة العاشرة .

(وهذه مسألة عني بها كوندورسيه شخصياً) ، ولغةٌ اكثر دقة ، وتجويدُ القوانين بحيث ينتفي التعارض الظاهري بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ، نقول حيث يتيح كل ذلك حقلاً لتقدم غير محدود .

هذا الطابع اللامحدود للمعرفة العلمية تعترضه الحدود الضيقة والواضحة لكل عقيدة دينية . ومن ثم فإن كوندورسيه لا يعوِّل ، ضماناً للتقدم ، على قانون جبري بقدر ما يعول على تربية حسنة التوجيه تجنِّب الانسان الأحكام المسبقة التي تغلق ذهنه وتحده ؛ ومشروع المرسوم الذي وضعه لتنظيم التعليم العام (١٧٩٢) نصَّ على أن تكون الدراسة في المدارس العليا على أربعة صفوف ، تخصص ثلاثة منها للعلوم (العلوم الرياضية والطبيعية ، العلوم الخلقية والسياسية ، التقنية العلمية) ويخصص رابعها لدراسة اللغات الميتة والحية .

واضح للعيان الى ما كانت ترمي فلسفة الأنوار : الى الدعوة الى اتخاذ معرفة العلوم الطبيعية والخلقية وسيلة لازمة لإسعاد الانسان . كتب فولني (١٧٥٧ ـ ١٨٢٠) ، وهو من أكثر ممثليها نمطية ، يقول : « إن الانسان ينزع ، بفعل قانون حساسيته ، نزوعاً لا يقهر الى إسعاد نفسه ، على نحو ما تنزع النار الى الاضطرام ... وعقبته جهله ، فهو الذي يضلّه بصدد الوسائل ويخدعه بصدد المعلولات والعلل »[٧] . ليس للفلسفة إذن غاية تعلِّمنا إياها ، لأن غايتنا انما تفرضها علينا طبيعتنا ؛ ولهذا يستعيد فولني دفعة واحدة ، في **الأطلال** RUINES (١٧٩١) ، كل محاجّة عصره ضد الأديان التي يزعم كل دين منها أنه يفرض علينا غاية ؛ وطبقاً لمأثور فونتنيل الذي سينتقل منه الى اوغست كونت ، يكشف في الأديان ، في المقام الأول ، عن وجود علم طبيعي كاذب تتيح فيه القوى الطبيعية ، المؤلَّهة ، الفرصة لنشوء العبادة التنجيمية التي تتفرع منها بدورها جميع

---

(٧) **الأطلال** ، الفصل ١٣ : « **هل ستتحسن البشرية ؟** » .

العبادات الأخرى . ذلك هو « روح اليقين » في الأديان ، وهو روح مناوىء للتقدم ، وإليه يوجه رأس حربة هجومه . كتب الى الدكتور بريستلي يقول : « إن كتابي ينضح بصفة عامة بروح شك وعدم يقين يبدو لي أنه هو الأنسب لضعف الفهم البشري والأوفق لتجويده ... ، على حين أن روح اليقين والاعتقاد الثابت ، الذي يحدّ تقدمنا برأي مستفاد أول ، يشد وثاقنا الى المصادفة ، وإن بدون أن يرجعنا إلى نير الغلط والكذب »[8] .

(٨) المؤلفات المختارة ŒUVRES CHOISIES ، ١٨٣٢ ، ص ٥٧٦ .

ثبت المراجع

I. — G. WEULERSSE, *Le mouvement physiocratique*, 2 vol., Paris, 1910: *La physiocratie à la fin du règne de Louis XV*, Paris, 1959.

François Quesnay et la physiocratie, Paris, 1958 (publication du bicentenaire).

M. CHEVALIER, *Étude sur Adam Smith et sur la fondation de la science économique*, Paris, 1874.

P.-M. SCHUHL. Malebranche et Quesnay, *Revue philosophique*, 1938, p. 313; *Etudes platoniciennes*, 1960, p. 172.

E. JAMES, *Histoire des théories économiques*, Paris, 1950; *Histoire sommaire de la pensée économique*, 2e éd., Paris, 1959.

II. — G. SCHELLE, *Turgot, œuvres et documents avec biographie et notes*, Paris, 1913.

CONDORCET, *Œuvres complètes*, 21 vol., Paris, 1804; *Œuvres*, éd. O'CONNOR et ARAGO, 12 vol., Paris, 1847-1849; Choix de *textes et notice*, par J.-B. SÉVERAC, Paris, 1912.

L. CAHEN, *Condorcet et la Révolution française*, Paris, 1904.

F. ALENGRY, *Condorcet guide de la Révolution française... et précurseur de la science sociale.*

J. S. SCHAPIRO, *Condorcet and the Rise of Liberalism*, New York, 1934.

G.-G. GRANGER, *La mathématique sociale du marquis de Condorcet*, Paris, 1956.

J. GAULMIER, *L'idéologue Volney*, Beyrouth, 1951.

M. DAUMAS, *Lavoisier théoricien et expérimentateur*, Paris, 1955.

M. FOUCAULT, *Folie et déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1961.

الفصل الخامس عشر
المرحلة الثالثة (١٧٧٥ ـ ١٨٠٠) (تتمة) :

كانط والفلسفة النقدية

(١)
حياته ومؤلفاته

يمتد إنتاج كانط الأدبي على مدى خمسين عاماً (١٧٤٩ ـ ١٧٩٩) . ولد في كونيغسبرغ سنة ١٧٢٤ ، من أسرة متضعة الحال للغاية ؛ وتعلم سنة ١٧٣٢ في معهد فريدريك ، الذي كان يديره عهدئذ ألبرت شولتز ، وكان من أنصار البدعة التقوية التي أسسها في فرانكفورت سنة ١٦٧٠ القس الألزاسي سبينر (١٦٣٥ ـ ١٧٠٥) الذي كان يكرز بالانبعاث الداخلي عن طريق التأمل الشخصي في الكتاب المقدس . وفي عام ١٧٤٠ ، انتسب الى الجامعة ، حيث تلقى تعليم مارتن كنوتزن الذي كان في آن واحد تقوياً وتلميذاً لفولف . وبين ١٧٤٦ و ١٧٥٥ عمل مؤدباً . وفي عام ١٧٥٥ حصل على درجة الدكتوراه برسالة **في النار** ثم على درجة الأهلية في العام نفسه بأطروحتين حول **توضيح جديد للمبادىء الأولى للمعرفة الميتافيزيقية** و **في استعمال الميتافيزيقا في الفلسفة علاوة على الطبيعيات ، أو المونادولوجيا الطبيعية** . وارتقى الى درجة أستاذ عادي سنة ١٧٧٠ برسالته **في صورة العالم المحسوس والعالم المعقول ومبادئهما** DE MUNDI SENSIBILIS ATQUE INTELLIGIBILIS FORMA ET PRINCIPII . وقضى كل حياته التعليمية في جامعة

كونيغسبرغ ، ولم يترك التدريس إلا سنة ١٧٩٦ ؛ وكانت وفاته سنة ١٨٠٤ .

كان وضع حتى قبل عام ١٧٧٠ رسائل عدة في الطبيعيات : **خواطر حول التقييم الحقيقي للقوى الحية** ، ١٧٤٧ ؛ **تصور جديد للحركة والسكون** ، ١٧٥٨ ؛ وفي الجغرافية : **حول تبدلات حركة دوران الارض** ، ١٧٥٤ ؛ **لو شاخت الارض** ، ١٧٥٤ ؛ **حول الزلازل والرياح** ، ١٧٥٦ و ١٧٥٧ ؛ وفي الفلك : **التاريخ الكلي للطبيعة ونظرية السماء** ، ١٧٥٥ ؛ وأخيراً في الفلسفة : **اعتبارات في التفاؤل** ، ١٧٥٩ ؛ **اللطافة الكاذبة لأوجه القياس الاربعة** ، ١٧٦٢ ؛ **الأساس الممكن الوحيد للبرهان على وجود الله** ، ١٧٦٣ ؛ **محاولة لإدخال مفهوم الكمية السالبة الى الفلسفة** ، ١٧٦٣ ؛ **ملاحظات حول حس الجميل والجليل** ، ١٧٦٤ ؛ **في بداهة مبادىء اللاهوت الطبيعي والاخلاق** ، ١٧٦٤ ؛ **أحلام راء مفسرةً بأحلام الميتافيزيقا** ، ١٧٦٦ .

على هذا كانت تآليفه كثيرة الى حد يلفت النظر حينما أصدر في عام ١٧٨١ **نقد العقل الخالص** (الطبعة الثانية سنة ١٧٨٧) . وكان تيسر له ، منذ عام ١٧٧٥ ، أن يقرأ **المحاولات الفلسفية** لهيوم ، غب ترجمتها الى الألمانية ، فوجد فيها أول حافز له على مباحثه النقدية . ثم أصدر في عام ١٧٨٣ **مقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلة** ، ولم يزد فيها على تغيير طريقة عرض أفكاره . وفي عام ١٧٨٨ صدر له النقد الثاني ، **نقد العقل العملي** ؛ وفي عام ١٧٩٠ النقد الثالث ، **نقد ملكة الحكم** .

علاوة على هذه الأعمال النقدية الثلاثة ، نشر عدداً كبيراً من المؤلفات التي تمتّ الى النقد بصفة عامة بأوثق الصلات . فإلى جانب مؤلفاته في الجغرافية أو التاريخ العام : **فكرة تاريخ كلي من وجهة النظر الكوسموبوليتية** ، ١٧٨٤ ؛ خلاصة لـ « **أفكار** » هردر ، ١٧٨٥ ؛ **تعريف مفهوم العرق البشري** ، ١٧٨٥ ؛ **تكهنات حول بدء تاريخ البشرية** ، ١٧٨٦ ، هناك المؤلفات التي ترتبط بـ « **نقد العقل**

الخالص » : **المبادىء الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة** ، ١٧٨٦ ؛ **حول إخفاق جميع محاولات الفلاسفة في موضوع العدالة الالهية** ، ١٧٩١ ؛ ثم المؤلفات التي ترتبط بالأخلاق : **أساس الميتافيزيقا في الأخلاق** ، ١٧٨٥ ؛ **حول مبدأ الحق الطبيعي عند هوفلاند** ، ١٧٨٦ ؛ **الدين في حدود العقل المحض** ، ١٧٩٣ ؛ **في السلم الدائم** ، ١٧٩٥ ؛ **ميتافيزيقا الأخلاق** ، وقد ضم **المبادىء الميتافيزيقية الأولى لنظرية الحق** ، و **المبادىء الميتافيزيقية الأولى لنظرية الفضيلة** ، ١٧٩٧ ؛ **صراع الملكات** ، ١٧٩٨ ؛ وأخيراً رسالة **في استعمال المبادىء الغائية في الفلسفة** .

الى ذلك كله ينبغي أن نضيف ما نشر بعد وفاته من دروسه أو مسوداته .

(٢)
مرحلة ما قبل النقد

يندر أن نقع منذ نهاية القرن الثامن عشر والى أيامنا هذه على فكر فلسفي لم يكن منطلقه ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، التأمل في المذهب الكانطي ؛ ومن هنا كان الميل الغالب الى اعتبار النقد لا مرحلة عابرة في تاريخ الأفكار ، بل اكتشافاً نهائياً يرسم حداً فاصلاً عميقاً بين الماضي والمستقبل ؛ فكانط ، ببيانه الشروط الدائمة التي يتعين على كل معرفة ان تخضع لها لتكون فعالة ، يكون على هذا الاساس قد كتب ، حسب عنوان واحد من كتبه ، مقدمات كل فلسفة مستقبلة ، وحدَّد ، بصارم الدقة ، حقل الممكن بالنسبة الى الذهن البشري . ومع ذلك ، فإن نتائج النقد تبعد عن أن تكون حظيت بقبول كلي : فمنذ أواخر القرن التاسع عشر ارتسمت في الأفق معالم ردة بالغة العنف ضدها ؛ ومن ثم فإن المنظور الذي كان يُرى منه الى الماضي انقلب رأساً على عقب . واذا شئنا تقييمه تاريخياً ، فعلينا

أن نبذل قصارانا لنسقط من اعتبارنا الكيفية التي جرى بها استخدامه لاحقاً والمنازعات التي أشعل فتيلها .

تعود نشأة المذهب النقدي الى العقد السابع من القرن الثامن عشر (١٧٧٠ ـ ١٧٨٠) . ففي حقبة العشرين سنة التي سبقت هذا الاختمار ، حرر كانط عدداً لا يستهان به من التآليف في موضوعات شتى من العلم الطبيعي أو الفلسفة ؛ وتنم تلك المؤلفات عن افتراقه الجلي عن فكر لايبنتز وفولف وتقدمه في اتجاه التيار الفكري الذي كان غالباً على عصره ، نقصد ذلك الضرب من المذهب التجريبي العقلاني المتحدر من التأمل في أعمال نيوتن والعظيم الارتياب في كل ما هو قَبْلي .وفي مضمار فلسفة الطبيعة كان عزا ، في كتابه **التقويم الحقيقي للقوى الحية** VON DER WAHREN SCHÄTZUNG VON DER LEBENDIGEN KRÄFTEN (١٧٤٩) ، الى كل جسم قوة فعالة مستقلة عن التمدد ؛ ثم انتهى سنة ١٧٥٦ ، في **المونادولوجيا الطبيعية** ، الى دينامية متوسطة بين دينامية لايبنتز ودينامية نيوتن وقريبة غاية القرب من تلك التي كان يقول بها بوسكوفتش في الفترة نفسها ؛ فالمونادا التمثيلية كما قال بها لايبنتز آلت الى مركز لقوة جاذبة ونابذة وملأت على هذا النحو مكاناً متناهياً لا بسبب تعدد أجزائها ، بل بفضل علاقاتها بالمونادات الأخرى : فكانط ، على منوال نيوتن ، يسلِّم بمكان مطلق تصطف فيه تلك المونادات التي يؤثر بعضها في بعضها الآخر تأثيراً فيزيقياً : وهذه مسألة يحلها في الاتجاه عينه في كتابه **الاساس الأول لاختلاف مناطق المكان** (١٧٦٨) . وهذه النزعة الدينامية ، التي لا تقر بوجود جوهري إلا للقوة وحدها ، ستبقى سمة دائمة في فكر كانط وسيدمجها في مذهبه النقدي .

تتضمن رسائله الفلسفية مناقشة للتصورات الأساسية للعقلانية الفولفية : فرسالته **توضيح جديد للمبادىء الأولى للمعرفة الميتافيزيقية** PRINCIPIORUM PRIMORUM COGNITIONIS METAHPYSICAE NOVA DILUCIDATOD (١٧٥٥) تبرز

للعيان صعوبات معنى الاحتمال في مذهب لايبنتز ؛ ويذكر القارىء ، ولا بد ، الدور الذي كان يؤول في هذا المعنى الى الضرورة الشرطية ؛ والحال أن كانط يرى في التمييز بين الضرورة المطلقة والضرورة الشرطية « لغواً » : فمن غير الممكن أن يوجد ضربان من الحتمية ؛ وعليه سيكون واجباً اعتبار الحرية وجهاً من الحتمية ، وهذا بدوره لغو .

أما كتاب **الاساس الممكن الوحيد للبرهان على وجود الله** (١٧٦٢) فينقض ، في مبدئه ، الدليل الاونطولوجي : وبالفعل ، إن هذا الدليل يتصور الوجود إغناء للماهية ، وإتماماً للامكانية(COM- PLEMENTUM POSSIBILITATIS) ؛فالموجود الكامل ، الذي يحوز بالتعريف الماهية الأكثر غنى ، لا بد إذن أن يكون موجوداً : وهذه حجة يمكن أن يقال فيها إنها تثبت أكثر مما ينبغي ، لأنها تثبت والحالة هذه وجود كل موجود كامل في جنسه ، وعلى سبيل المثال وجود عالم كامل ؛ ولكنها في الواقع لا تثبت شيئاً لأنها ترتكز على فكرة خاطئة عن الوجود ؛ فليس صحيحاً أن الوجود ، اذا أسند الى شيء ، يغني مفهوم هذا الشيء ؛ فمضمون المفهوم يبقى هو هو من بعد كما من قبل ؛ وعليه ، لا سبيل إطلاقاً إلى إثبات الوجود تحليلياً في تصور نتعقله ممكناً . ويصيب كانط هنا المذهب العقلاني في النقطة الحساسة : استحالة البرهان عقلانياً على وجود ما . أما الدليل الجديد الذي يسلِّم به فلا ينزل من الممكن أو الماهية كمبدأ الى وجود الله كنتيجة ، بل يصعد من الممكن كنتيجة الى وجود الله كمبدأ ؛ آية ذلك أن الممكن لا يمكن تعقله بما هو كذلك إلا بالاضافة الى كائن موجود ، ضروري (لأنه لولاه لغدا الممكن مستحيلاً) ، بسيط ، ثابت ، أزلي .

هذه الصعوبة هي عينها المستهدفة في **المحاولة لإدخال مفهوم الكمية السالبة الى الفلسفة** . فمعلوم ما كان بذله فولف من جهد لإرجاع مبدأ السبب الكافي إلى مبدأ التناقض ، وبالتالي لإرجاع الحقائق الفعلية الى الحقائق القبلية ؛ فهذا الإرجاع ينهض ، في نظر كانط ، على خلط ؛ ذلك أن هناك ضربين من التقابل : التقابل المنطقي الذي يكون بين حد وبين نفي

هذا الحد ؛ والتقابل الواقعي الذي يكون بين حدين كلاهما موجب ، نظير القوتين التي توازن كل منهما الأخرى ، او نظير الوزنين اللذين يبقيان ذراع الميزان ، بين كفتيه ، عمودية ؛ وبكلمة واحدة ، حدان يلغي واحدهما مفعول الآخر . والحال أن العقلانيين ، إذ يخلطون بين هذين النوعين من التقابل ، يعتقدون عن خطأ أن تقرير واقعة يتضمن أو يستبعد منطقياً تقرير واقعة أخرى ؛ فمن الممكن منطقياً ، إذا وضعنا الإثبات، أن نستنتج منه نفي النفي ؛ لكن اذا كان الحدان موجبين، فكيف «يمكنني أن أفهم ، لأن شيئاً ما موجود ، أن شيئاً آخر يأتي الى الوجود أو يمتنع عن الوجود ؟ » . والحال أن هذا ما يحصل لدى استخدامنا ألفاظاً من قبيل العلة والمعلول ، القوة والفعل ، تبدو وكأنها توحي أن واقعة بعينها محتواة في واقعة أخرى .

وأكثر وضوحاً من ذلك بعد **أحلام راء مفسرةً بأحلام الميتافيزيقا** (١٧٦٦) . فالرائي الحالم هو السويدي سويدنبورغ ، الذي كان زعم أنه أنمى في طويته الحس الصميمي ، المشترك بين الناس قاطبة وانما المجهول منهم ، ذلك الحس الذي يضع صاحبه على صلة مباشرة بعالم الأرواح . ويبيِّن كانط أن الميتافيزيقي ، الذي يتكلم هو الآخر عن موجودات روحية ، أمره واحد من اثنين : فإما أن تكون له بها تجربة مباشرة ، وإما كان لزاماً عليه أن يقنع بالنطق فيها بصفات سالبة وأن يقر بأنه لا يدري عنها شيئاً ؛ لكنه في الحالة الأولى لا يتميز عن سائر المتعصبين وأصحاب الرؤى الذي يتظاهر مع ذلك بأنه يزدريهم ؛ أما في الحالة الثانية فتصير الميتافيزيقا ما ينبغي أن تكون عليه ، أي علم حدود العقل البشري . المذهب العقلاني واهم إذن وهم أصحاب الرؤى أو نقدي : وهذه المحارجة تفترض بداهةً أن كل معرفة تقوم على التجربة ؛ فكل ما يسعنا أن نقوله في العلل والقوى والأفعال ينبغي أن يكون مستمداً من التجربة ؛ والحال أنه لا تتحصل لنا أية تجربة بفعل روحي ، وعلى سبيل المثال بالكيفية التي تحرك إرادتي بها ذراعي أو بما سيكون عليه

الفكر بدون الجسم .

يطمئن كانط على كل حال أولئك الذين يربطون مصيرنا الخلقي بإثباتات الميتافيزيقا الروحية المنزع ؛ وتلك الصفحة ، التي سبقت **نقد العقل العملي** بعشرين حولاً ، تستأهل أن نستشهد بها : « يُزعم في العادة أن نظرية عقلانية في روحية النفس هي ضرورية للاقتناع بوجودها بعد الموت ، وأن هذا الوجود ضروري لتأسيس حياة فاضلة .. عجباً ! أفمن الخير أن يكون المرء فاضلاً لمجرد أن ثمة عالماً آخر ، أم أن الأفعال حقيقة بالأحرى بأن تُكافأ لأنها في ذاتها خيِّرة وفاضلة ؟... إنه ليلوح أنه من الأوفق للطبيعة البشرية ولنقاء الأخلاق بناء توقع العالم المقبل على عواطف نفس فاضلة من أن تبنى فضيلتها على رجاء عالم آخر . ذلك هو الإيمان **الخلقي** ، الذي يمكن لبساطته أن تستغني عن لطافة الاستدلال ، والذي يليق وحده بالانسان في حالته الراهنة ، إذ تتأدى به بلا مواربة الى غايته الحقة » . ويطرق الأذن هنا صدى تأملات روسو ، كما من قبل صدى تأملات هيوم : فهذان المفكران أبعدا كلاهما كانط عن عقلانية فولف .

في **المحاولة في بداهة مبادىء اللاهوت الطبيعي والأخلاق** (١٧٦٤) كان كانط ألح ، ضد الفولفيين على ما هو بادٍ للعيان ، على مخاطر تطبيق منهج الرياضيات في الفلسفة ؛ فعلى حين أن الرياضي ينطلق من تعاريف بسيطة ويعلم أنها تامة ، لأنه هو واضعها ، فإن على الفلسفة أن تنطلق من معطيات التجربة التي كثيراً ما تكون مبهمة مختلطة ؛ وحسبنا هنا أن نقارن تصوراً محدداً ، مثل تصور التريليون ، بتصور فلسفي ، سيء التعريف ، مثل تصور الحرية ؛ يمكن للرياضيات إذن أن تتبع منهجاً تركيبياً وبنَّاء ، يستند الى منطلقات متينة ؛ أما التحليل الفلسفي فلا يسعه أن يبلغ إلى تصورات من شأنها أن تتيح إمكانية بناء من ذلك النوع .

يلوح إلى هنا أن كانط يعارض عقلانية فولف بالتجريبية السائدة ؛ وتلكم هي المرحلة ما قبل النقدية : فما هي على الإطلاق بعقلانية ، كما قيل

غالباً ، وانما تجريبية . وهذا الابتعاد عن لايبنتز وفولف في تلك الحقبة كان شائعاً جداً لدى الفلاسفة الألمان : فكروتز (**مقالة في النفس** VER-SUCH ÜBER DIE SEELE فرانكفورت ١٧٥٤)، الذي كان ميالاً على كل حال الى نظرات صوفية حول ملكوت الأرواح، يندد بالوهمية الكلية التي تترتب على نظرية لايبنتز : « عنده أن كل ما نتعقله ، وكل ما نتمثله ، عندما يمثُل جسم من الأجسام أمام وعينا ، لا يعدو ان يكون ظاهرة ، وهماً ، هلوسة ؛ وبكلمة واحدة ، إن الطبيعة تتبدى لنا وكأنها قيرسيا[1] خداعة » . ونعاين من جهة مقابلة تصدع البناء اللايبنتزي ، واختلال التوازن ، الذي تكلفت إقامته جهوداً مضنية ، بين الدين والأخلاق ؛ فابرهارد (**دفاع سقراط الجديد** NEW APOLOGIE DES SOKRATES، ١٧٧٢) قال باستقلال الأخلاق عن المعتقدات المسيحية .

وتخطى بعضهم لايبنتز رجوعاً الى سبينوزا ، على نحو ما فعل ادلمان (**ألوهية العقل** GÖTTLICHKEIT DER VERNUNFT ١٧٤١)، أو الى مالبرانش ، نظير ما فعل بلوكيت الذي انتصر للمذهب الظرفي . أما مندلسون الشهير بالمقابل فقد امتنع عن التسليم بالقرابة التي كان يعاينها القولفيون بين الميتافيزيقا التي تهتم بالموجودات وبين الرياضيات التي تعالج تصورات ممكنة لا يجوز الخلوص منها الى وجود عيني (**حول البداهة في العلوم الميتافيزيقية** UEBER DIE EVIDENZ IN METAPHYSISCHEN WISSENSCHAFTEN ، ١٧٦٤). وكان لوسيوس (**العلل الطبيعية للحق** PSYSISCHE URSACHEN DES WAHREN ١٧٧٥) تجريبياً حازماً ، يرى أن « نظرية العقل جزء من نظرية النفس يعود اليها مثلما تعود الميتافيزيقا الى الطبيعيات التجريبية...

---

(١) قيرسيا : اشهر ساحرات الميتولوجيا الاغريقية . تلعب دوراً كبيراً في الاوذيسة لهوميروس . كانت قادرة على استنزال النجوم من السماء ، وبارعة في إعداد شراب المحبة والسم والأشربة التي من شانها أن تحول الانسان الى حيوان . «م» .

ومن الواجب أن تعد نظرية أصل التصورات أكثر فائدة من النظريات المنطقية » . وهناك أخيراً تيتنز الذي ربما تأثر في كتابه **محاولات فلسفية في الطبيعة الانسانية** PHILOSOPHISCHE VERSUCHE ÜBER DIE MENSCHLICHE NATÙR (١٧٧٧) بالرسالة التي كتبها كانط سنة ١٧٧٠ ، والذي أدار ظهره للتجربية التداعيَّة ؛ ولكن لا ليعود أدراجه الى لايبنتز ؛ فهو يعـزو ، بالفعل ، المعرفة الى تركيب من انطباعات سلبية ، وهذا التركيب « ايجابية عفوية لملكة الفهم » ؛ والأفكار العائدة الى هذا التركيب « سابقة على التجربة ؛ فنحن لا نتعلمها بالتجريد ، وارتخاء تلك الروابط لا يتوقف على تكرار المران » .

(٣)
رسالة ١٧٧٠

لقد اكتفى كانط حتى الآن إذن بالمشاركة في حركة عصره العامة . ولكن وجه الأمور سيتبدل في الرسالة التي وضعها سنة ١٧٧٠ باللاتينية **حول صورة العالم المحسوس والعالم المعقول ومبادئهما** . وربما كان لمطالعته لـ« **المحاولات الجديدة** »[٢] ، الصادرة سنة ١٧٦٥ دور ما في ما نلحظه لديه من ارتداد في تلك الفترة نحو المذهب العقلاني ؛ وأغلب الظن أن عداءه لفولف لم تخف غلواؤه عن ذي قبل ؛ ولكن خطة المناقشة تبدلت ؛ فالفكرة الأساسية في الرسالة اللاتينية هي أن المعنى العقلي الصرف لا يقبل الإرجاع إلى الانطباع السلبي في الحس ، كما يشاء التجربيون ، أكثر مما يقبل الإحساس الإرجاع إلى معنى مختلط ، كما

---

(٢) **المحاولات الجديدة في الفهم البشري** : مؤلَّف لايبنتز الذي وضعه بالفرنسية سنة ١٧٠٤ ونقد فيه كتاب لوك **محاولة في الفهم البشري** ، ولم يقيض له أن ينشر إلا سنة ١٧٦٥ ، أي بعد وفاة لايبنتز بخمسين عاماً . «م» .

يقول لايبنتز وفولف ؛ وإنما إلى هذا الإرجاع الأخير تحديداً يعزو كانط انحطاط الفلسفة ؛ كتب يقول : « أخشى أن يكون هذا التمييز بين المحسوسات والمعقولات (كما بين المختلط والمتميز) ، الذي هو محض تمييز منطقي في نظر فولف ، قد تأدى به إلى أن يلغي ، على ما في ذلك من مضرة عظيمة للفلسفة ، أنبل أقسام الفلسفة القديمة ، أعني القسم الذي كان يبحث في صفة الظاهرات والنومينات[٣] ، وإلى أن يصرف الأذهان عن هذا البحث نحو اللطائف المنطقية » .

إن مبادىء المونادولوجيا اللايبنتزية بالذات هي التي باتت مطروحة على بساط البحث : فقد كان لايبنتز انطلق من المسلمة العقلية القائلة إن المركَّب يفترض البسيط وأن الكون مصنوع من تركيب العناصر البسيطة . والحال أن هذه المسلمة متعذرة التطبيق متى كان الأمر يتعلق بالوجود الحسي ومتى كان المقصود القيام عينياً IN CONCRETO بالعمليات التي تتضمنها ؛ فنحن لن نبلغ أبداً إلى البسيط بسبب القسمة إلى ما لانهاية ، تلك القسمة التي لا تكتمل في أي زمن ؛ ولن ننجز أبداً التركيب بسبب جريان الكون غير المكتمل دواماً في الزمان . ولكن كيف السبيل إلى التغاضي هنا عما في الأمر من تناقض ، ما دامت المسلمة تدعي لنفسها قيمة مطلقة ؟

إذا دققنا النظر في المعاني العقلية التي تدخل في بناء المسلمة ، وهي معاني الكل والبسيط والمركب ، وكذلك أيضاً في المعاني التي يستخدمها لايبنتز في **المونادولوجيا** ، أي معاني الإمكان والوجود والضرورة والجوهر والعلة ، نجد أنها « لا تدخل أبداً ، بصفتها أجزاء ، في أي تمثل حسي ، وأنه ما كان من الممكن استخلاصها منه » . وقد كان خطأ لايبنتز أنه عالج المحسوسات كما لو أنها معقولات ؛ ولو كان ذلك هو واقع

---

(٣) النومين NOUMÈNE عند كانط : مقابل الظاهرة PHÉNOMÈNE ، ويطلق على الشيء في ذاته ، أي على الحقيقة المطلقة التي لا يمكن ان تُعرف ، والتي تدرك بالحدس العقلي ، لا بالتجربة والادراك الحسي . «م» .

الحال ، لكانت الصعوبة التي تواجهنا في هذه الحال تتصل لا بالمعنى العقلي عن الكل ، بل بشروط الحدس الحسي . وبالفعل ، إن الحساسية لا تجعلنا نتأثر إلا بحضور الموضوع ، بحيث أن الإحساس لا يبلغ الأشياء إلا كما تتبدى ، أي كظاهرات ؛ أما الفهم فيدرك على العكس الأشياء كما هي . هذا التمييز بين التأثر السلبي للحس وبين معنى الفهم سيبقى أساسياً لدى كانط : فهو يستحدث في ملكاتنا قطيعة مباينة جداً للقطيعات التي كانت معروفة الى ذلك الحين ؛ فقد كانت الحواس يُرْجَع اليها الجزئي ، الجائز ، المبهم ، الحقيقة الاختبارية ، فيما كان العقل يُرجع إليه الكلي ، الضروري ، المتميز ، الحقيقة القبلية . لكن ما من شيء يمنع ، في حال ما إذا كان الإحساس تأثراً ، أن تنطوي الحساسية على عنصر كلي ، ضروري ، متميز ؛ ذلك أن قابليتنا للتأثر ذات بنية معيَّنة ، وهذه البنية أشبه بصورة أو بقانون داخلي للذهن ينسِّق بمقتضاه انطباعاته : ومن هذا القبيل الزمان والمكان؛ فما هما، حسب ما اعتقد لايبنتز، نظام لأشياء متعاقبة وموجودة مع غيرها ، وإنما صورتان قبليتان للحساسية ، كيفيتان في التأثر . وعليه ، ثمة علوم تتخذ المحسوسات موضوعاً لها ، وتكون مع ذلك كلية ، نظير الهندسة ، علم المكان .

جملة القول أن تنظيم الأفكار في **الرسالة** يختلف إلى حد لا بأس به عما سيكون عليه في **نقد العقل الخالص** . وقد أبانت **الرسالة** مبادىء الاستطيقا[٤] المتعالية ، أي التمييز بين الحساسية والفهم ، والصور القبلية للحساسية ؛ ولكن ينبغي أن نلاحظ أن هذا التمييز ينجم هنا عن استحالة تطبيق التصورات العقلية على المحسوسات ، وعن التناقض الذي

---

(٤) يترجم بعضهم خطأ **الاستطيقا** عند كانط بعلم الجمال . صحيح ان « الاستطيقا » صار لها هذا المعنى لاحقاً ، ولكنها حافظت لدى كانط على معناها الاشتقاقي : فـ « ايستطيقوس » باليونانية تعني من له القدرة على الاحساس . اذن الاستطيقا المتعالية ، عند كانط ، هي دراسة الصور القبلية للحساسية ، أي الزمان والمكان . «م» .

سينشأ عن ذلك فيما إذا لم تكن هذه المحسوسات مختلفة ماهوياً عن موضوعات العقل . هكذا يكون فكر كانط قد رأى النـور، في بداياته ، في جو ما سيسمى لاحقاً بالنقيضة ANTINOMIE ، أي لغز عالم يفترض فيه أن يكون كلاً ولا يستطيع أن يكون كذلك .

بيد أن مثل ذلك التمييز القاطع كان يثير صعوبات جديدة ، وهذه الصعوبات هي التي استأثرت باهتمام كانط في **رسائله الى مـرقس هرتز** ، تلك الوثيقة الوحيدة التي تعلمنا عن فكره خلال السنوات العشر من النظر العقلي التي سبقت **نقد العقل الخالص** . وبالفعل ، إذا فهمنا كيف يكون للتمثل الحسي موضوع يناظره ، لأن قوام هذا التمثل تأثر من قبل النفس بموضوع، فإنه من الأصعب بكثير أن نفهم كيف يمكن أن يكون لمعنى من معاني العقل موضوع. كيف لي أن أجزم بالوجود الواقعي للجواهر، وللعلل وبصفة عامة لموضوعات مقابلة لتصورات العقل ؟ ذلك أن هذه الموضوعات ليست ، كما في حالة الحواس ، عللاً للتمثلات ؛ ثم إن عقلنا ليس عقلاً نموذجياً أولياً INTELLECTUS ARCHETYPUS ، نظير العقل الالهي الذي ينتج موضوعاته . فكيف يتفق لتلك المعاني التي تبدو أنها منتجات لذهني في عزلته (SICH ISOLIERENDEN) أن تجعل للموضوعات قوانين ؟ إذ « لو قلنا فقط إن موجوداً أعلى غرس فينا بحكمة مثل تلك التصورات ومثل تلك المبادىء ، نكون قد خربنا الفلسفة »(٥) .

(٤)
وجهة النظر النقدية

كيف يمكن لموضوع بعينه أن يطابق تصوراً من تصورات العقل ؟ ذلك هو السؤال الذي تولدت منه الثورة النقدية . آية ذلك أن هناك ، بالفعل ،

---

(٥) رسالة ٢٠ شباط ١٧٧٢ .

علوماً أو فروعاً فلسفية تستخدم تصورات العقل ، بمعزل عن كل تجربة وعن كل انطباع حسي ، وتزعم أنها تعرف موضوعها قبلياً . ومن هذا القبيل الرياضيات ، والميتافيزيقا ، والأخلاق ، وحتى علم الجمال في نظر بعضهم ، على اعتبار أنها تحدد قوانين الذوق . وجميع هذه العلوم أو الفروع الفلسفية تطرح على الذهن مسألة واحدة ؛ وقد أدرك كانط جيداً منذ عام ١٧٧١ الرابطة فيما بينها حتى إنه عقد العزم على أن يعالج ، في الرسالة التي كان يضعها آنئذ بعنوان **حدود الحساسية والعقل**، مسائل الميتافيزيقا ونظرية الذوق والأخلاق. ولا شك، على أية حال، أن الطابع القبلي لهذه العلوم قابل للتفسير بسهولة بموجب الأفكار السائدة يومئذ : ذلك أن قوام هذه العلوم ، من حيث أنها خالصة وغير اختبارية ، هو تحليل التصورات المعطاة ليس إلا ، وبغير ما سند من مبدأ إلا مبدأ التناقض : فالرياضيات ارتقاء للمنطق ، في نظر هيوم ولايبنتز على حد سواء ؛ أما الميتافيزيقا والأخلاق فتحاكيان في كل شيء ، حسب ما ترى مدرسة فولف ، منهج الرياضيات ؛ أو هي غير قابلة للارجاع اليها ، على ما يرى هيوم ، لكنها تفقد عندئذ تماماً طابعها القبلي ، ولا يعود هناك من مخرج سوى الشكية .

والحال أن الحل اللايبنتزي ظاهري ليس إلا ، لأن تحليل تصور من التصورات يمكّننا من جلاء المعارف التي في حوزتنا أصلاً ، لا من تحصيل معارف جديدة، كما يزعم الرياضي أو الميتافيزيقي أنه فاعل؛ وبياننا ما يحتويه التصور ليس معناه أننا نعطي التصور موضوعاً . وذلك الحل يمهد السبيل أصلاً أمام شكية هيوم ؛ فهيوم أثبت بالفعل ، على نحو لا يدحض ، حسب ما يرى كانط ، أن المبدأ القائل إن كل ما يحدث له علة ليس قابلاً للبرهان عليه تحليلياً ؛ فلا يبقى إذن من مخرج سوى اشتقاقه من التجربة وعزو ضرورته (وهذا يعدل في الواقع نفيها) الى عادة ذاتية . إن كل قضية قبلية هي تحليلية (أي أن المحمول محتوى ضمنياً في الموضوع) ؛ وكل قضية تركيبية (أي تلك التي لا يؤلف فيها المحمول

جزءاً من الموضوع ، من قبيل : الذهب ينصهر في الدرجة ١١٠٠) هي بعدية أو مبنية على التجربة : تلكم هي ، باللغة الكانطية ، دعوى لايبنتز ، وهي تعدل في الواقع سلب كل موضوع عن العقل ، وبالتالي نفي المسألة النقدية .

إن هذه المسألة لا تنطرح إلا إذا كانت هناك قضايا تركيبية قبلية ، أي قضايا توسِّع معرفتنا ، بدون أن تستند مع ذلك إلى التجربة ؛ والحال أن هذا هو الشأن في قضايا الرياضيات ، والقسم الخالص من الطبيعيات ، والميتافيزيقا ؛ فقضية من قبيل : ٧ + ٥ = ١٢ ، تفترض الفعل التركيبي الذي بموجبه نبني العدد ١٢ من آحاد متضمنة في العددين ٧ و ٥ ؛ وبديهية من قبيل : الخط المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين ، هي فعلاً عبارة عن تركيب ، لأن معنى الكم (أقصر مسافة) ليس متضمناً البتة من منظور تحليلي في الانطباع الكيفي الخالص عن استقامة الخط. ومبدأ العلية (وتلك هي دعوى هيوم التي نبهت كانط ، باعترافه بالذات ، من غفلته) هو تركيب . أخيراً ، من الواضح للعيان أن الميتافيزيقا تتطلع ، بمعزل عن كل تجربة ، إلى توسيع معارفنا في النفس ، وفي العالم ، وفي الله ، وأن الأخلاق تعين لنا قوانين ليست مبنية على مجرد تحليل الطبيعة البشرية . والحال أن جميع هذه التراكيب قبلية ، لأنها كلية وضرورية ، على حين أن التجربة لا تعطينا شيئاً إلا أن يكون جزئياً وجائزاً . وعلى هذا ، ليس للعقل (أي هنا ملكة المعارف القبلية) استعمال منطقي فحسب ، يحكمه مبدأ التناقض ، وإنما له أيضاً استعمال واقعي .

ما الذي يبرر هذا الاستعمال ، أي كيف تكون القضايا التركيبية القبلية ممكنة ؟ ذلك هو موضوع **نقد العقل الخالص** ، حيث تَمْثُل مختلف التراكيب القبلية في الرياضيات والطبيعيات الخالصة والميتافيزيقا أمام محكمة العقل ، إن جاز التعبير ، للتحقق من مستنداتها .

(٥)

نقد العقل الخالص

الاستطيقا المتعالية

لا يبدو أنه من المشكوك فيه أن يكون كانط اتخذ نموذجاً للمعرفة ذلك الوجه من المعرفة الذي جعل طبيعيات نيوتن مألوفة لأهل عصره : من جهة أولى سلسلة من تجارب متفرقة ، مستفادة بمعزل عن بعضها بعضاً ؛ ومن الجهة الثانية تصور أو قانون يكتشفه الذهن ويخلق الارتباط أو الوحدة بين تلك التجارب ؛ من جهة أولى إذن مواد متراكمة بسلبية ، ومن الجهة الثانية عقل فعال يربط هذه التجارب فيما بينها ليتعقلها .

لنفرض أننا نرغب في وصف السيماء العامة لهذا النهج في المعرفة وفي تحديد أطره ؛ فلو أخذنا ، في تجريدهما الخالص ، المعطى السلبي المتشتت إلى تنوع خالص ، والذهن الفعال وتركيب الذهن لهذا المتنوع ، تكون قد تحصلت لدينا بصورة تقريبية العناصر الأساسية للاستطيقا المتعالية وللتحليل المتعالي ، أي للقسمين الأولين من **نقد العقل الخالص** . فقد حاول كانط أن يبرر هذا الوجه من المعرفة الذي عرف ، منذ نهاية القرن السابع عشر ، رواجاً منقطع النظير ، وأن يرفعه الى منزلة المطلق ، وأن يثبت أنه هو ماهية المعرفة بالذات .

من هنا كان الطابع المتعالي وغير السيكولوجي لبحثه ؛ والمقصود بالمتعالي أن الملكات معتبرة لا في ذاتها ، بل في المعارف القبلية التي تتيح إمكانيتها . وليست الحساسية معرفة المحسوسات ، مثلما ليس الفهم المعرفة العقلية للأفكار ؛ وإنما الحساسية الملكة التي تعطي المتنوع ، بغير ما رابط ، مشتتاً في المكان وفي الزمان ، والفهم هو الملكة التي تربط وتركّب هذا المتنوع . وليس لأي من الفهم والحساسية موضوعه الخاص به ، الشاغل لمنزلة متمايزة ؛ وإنما يسهمان ، كل بقسطه ، في معرفة الموضوع .

من هنا كانت قسمة الكتاب الى استطيقا متعالية وتحليل متعال : تلك تدرس ما هو قبلي وكلي في تنوع المعطى ، وهذا يدرس ، في أخلص صورة وأكثرها تجريداً ، عملية الفهم الذي يوحِّده .

وحتى نستوعب موضوع الاستطيقا المتعالية لنحاول أن نتمثل تشتت المتنوع المعطى للحساسية ، مفرغين إياه من كل كيفية حسية يكون من شأنها تحويله إلى موضوع جزئي ؛ فلو فعلنا لبقيت الصور التي يتشتت بموجبها هذا المتنوع ، أي المكان والزمان ، على اعتبار أن المكان صورة الحس الخارجي الذي بموجبه يتراكم المتنوع ، وأن الزمان صورة الحس الصميمي الذي بموجبه يتعاقب المتنوع : وليكن مفهوماً أننا نقصد الزمان والمكان الخالصين ، أي غير المتجردين فقط من كل محتوى تعطيهما إياه مادة الحساسية ، بل المتجردين كذلك وعلى الأخص من كل وحدة ، لأن الفهم هو وحده الذي يستطيع أن يخلع عليهما وحدة ؛ وهكذا فإن تصور مقدار ما في المكان لا يعني كما من قبل تصور المكان الخالص ، لأن هذا المقدار لا سبيل إلى إدراكه إلا بعملية تركيبية من قبل الفهم ، توحِّد على نحو من الأنحاء متنوع المكان . فإذا نحينا جانباً مادة الفهم وتوحيده ، تبدى لنا المكان والزمان على أنهما الصورتان القبليتان للحساسية ، أي الشرطان الضروريان لكل حدس حسي .

إن ذلك المتنوع ، إذا أخذناه على حدة وفي تجريده ، لا ينطوي على أي نزوع داخلي الى التوحيد . فالزمان الكانطي ، ذلك المتنوع المحض ، مباين كل المباينة للزمان الأفلاطوني ، تلك الصورة للأبدية ، ذلك التنوع المنظم وفق حركات الكواكب ؛ كذلك فإن المكان الكانطي مغاير تمام المغايرة لتلك الشبكة التي افترض أرسطو أن محل كل شيء معلَّم فيها ؛ فهو متنوع الهندسة والميكانيكا المتجانس أتم التجانس. وإنما على هذا التشتت التام، الذي لا يخفى مكانه الضروري في الفكر الكانطي ، أطلق كانط اسم مثالية الزمان والمكان . المثالية IDÉALITÉ ، أي اللاواقعية ، إذا كان المقصود بالواقعية شيئاً موجوداً في ذاته ؛ ذلك أن الشيء الموجود في ذاته له

بالضرورة وحدته في ذاته ، بمعزل عن عملية الفهم : فما دام المكان والزمان تنوعاً خالصاً ، فإنهما يصيران ظاهرات . وهذه النظرية في مثالية المكان تلتحم، على نحو لا يخلو من الاصطناع، مع الدعوى ـ التي غالباً ما بسطها الشكيون ـ القائلة إننا لا نعرف من الأشياء سوى الانطباعات التي تحدثها في نفسنا ، أي الأشياء لا كما هي بحد ذاتها ، بل كما تتبدى لنا . زبدة القول أن متنوع الحساسية ، الذي يتعين على الفهم أن يوحده ليخلق معرفة ، يحتوي ، بصفة مادة اختبارية ، الانطباعات الحسية ، وبصفة شرط متعالٍ ، الصور الخالصة للمكان والزمان : إن ظواهرية كانط PHÉNOMÉNISME أو مثاليته قوامها القول بأن الفهم لا يؤثر ، في عمله التوحيدي ، إلا على متنوع الحدس الحسي ، أي على الظاهرات ؛ وجلي للعيان هنا أن الظواهرية (ومعها الصفة الحدسية الخالصة ، غير التصورية ، للزمان والمكان) تمثل ، في نظرية كانط في المعرفة ، ركيزة لازمة يتلاشى بدونها الدور الموحِّد والفعال للفهم، وجلي للعيان أيضاً أن هذه الظواهرية مبنية فقط على الاستطيقا المتعالية ، وليس على التحليل كما يقال أحياناً عن خطأ .

(٦)
نقد العقل الخالص (تتمة) :
التحليل المتعالي

يدرس التحليل المتعالي تكوين موضوع المعرفة بقدرة الفهم التوحيدية : فمركزه إذن الاستنباط المتعالي لتصورات الفهم ، حيث يثبت كانط أن موضوع التجربة لا يمكن أن يوجد بالاضافة إلينا إلا أن يكون هناك تركيب قبلي لمتنوع الحساسية من قبل الفهم . أما ما عدا ذلك فلا يتعدى كونه تمهيداً أو نتيجة ، ومن محاذيره أنه يحجب أحياناً عن النظر ما هو أساسي تحت ستار شبكة متداخلة من الأفكار .

لنبدأ أولاً بالتمهيد : فالفهم هو ملكة التصورات ؛ ونحن نعلم أن التصور يجمع ويوحِّد حدوساً ؛ فلنتمثل وظيفة الربط هذه على أقصى نحو ممكن من التجريد ، وبمعزل عن كل المادة التجريبية التي يمكن أن تنطبق عليها ، يتحصل لنا التصور القبلي للفهم ، وهو شرط كلي وضروري لعملية الربط . لكن تقوم هنا صعوبة جزئية تجعل المقدمات التي نتكلم عنها الآن ضرورية : فهناك عدة تصورات قبلية أو مقولات ؛ والفهم لا يربط عموماً ؛ وانما يربط طبقاً لهذا التصور القبلي أو ذاك ؛ فإذا عيَّن ، مثلاً ، مقدار خط ، ربط متنوع المكان طبقاً لتصور كمي ؛ واذا عيَّن شدة الحرارة ، أعاد ربط معطيات الحساسية تحت تصور الكيف ؛ وإذا أدرك التعاقب الضروري للظاهرات ، استخدم تصور العلية . ففي كل واحدة من هذه الحالات يربط، ولكن طبيعة الربط تختلف في كل مرة. والحال أن الاستنباط المتعالي يبيِّن فعلاً ضرورة الوحدة التركيبية بصفة عامة ، ولكنه لا يكون مطالباً على الإطلاق ، على ما يرى كانط ، باستخراج التصورات التي بمقتضاها يتم الربط . ومن جهة أخرى ، يرتئي كانط ان استخراج المقولات لا يمكن أن يُترك أمره ، على نحو ما كان فعل أرسطو ، للتجربية الخالصة : يبقى من اللازم إذن اكتشاف سلك موصل يتيح قبلياً إمكانية إحصاء كامل للمقولات . ويعتقد كانط أنه عثر على هذا السلك الناقل بفضل الملاحظة التالية : إن للأحكام التي يدرسها المناطقة صورة منطقية تتيح إمكانية تصنيفها في أربع زمر ثلاثية : أحكام الكم (كلية ، جزئية ، مفردة) ، أحكام الكيف (موجبة ، سالبة ، معدولة) ، أحكام الإضافة (حملية ، شرطية متصلة ، شرطية منفصلة) ، أحكام الجهة (إشكالية ، خبرية ، يقينية) ؛ ويبيِّن هذا الجدول جملة وظائف الفهم في استعماله المنطقي ، على اعتبار أن كل واحدة من هذه الوظائف تعطي التمثلات المتضمنة في الحكم وحدتها ؛ وإذا تصورنا وظيفة التوحيد نفسها منطبقةً على متنوِّع الحدس ، حصلنا على جدول مقابل للتصورات الكلية للموضوعات أو المقولات ، وهي مقولات الكم (الوحدة ، الكثرة ،

الجملة) ، ومقولات الكيف (الوجود ، السلب ، الحد) ، ومقولات الإضافة (الجوهر والعرض ، العلة والمعلول ، التفاعل) ، ومقولات الجهة (الامكان ، الوجود ، الضرورة).

مهما تكن قيمة هذا التصنيف للمقولات (لقد لفت الدارسون الانتباه تكراراً الى الطابع الاصطناعي لجدول الأحكام ، ولا سيما اصطناع تناظره مع المقولات) ، فإن القسم المركزي من التحليل المتعالي ، أي الاستنباط ، مستقل عنه ، ومن الممكن الحذف أو التعديل في ذلك التصنيف بدون تغيير كلمة واحدة في الاستنباط . وقد حرر كانط صيغتين مختلفتين أتم الاختلاف لهذا الاستنباط المتعالي في كل من الطبعتين الأولى والثانية (١٧٨١ و ١٧٨٨) .

إن التجربة كل واحد EIN GANZES ؛ وحيثما وجدت تمثلات مجزأة ، لم توجد تجربة ؛ والحال أن الحساسية لا تعطي سوى المتنوع المشتت ؛ فمن اللازم اذن ، كيما توجد تجربة ، أن تقوم فعالية عفوية بربط هذا المتنوع ؛ وإذا اعتبرنا متنوع الحساسية القبلي (المكان والزمان) ، فإن عفوية الفهم المنطبق (طبقاً للمقولات) على هذا المتنوع القبلي ستعطينا قبلياً شروط كل تجربة : تلكم هي الفكرة المركزية للاستنباط .

لم يتراء لكانط في الطبعة الأولى أنه مستطيع شرح فكرته إلا عن طريق ضرب من الموازاة بين الشروط أو الاطوار السيكولوجية لمعرفة الموضوعات وبين شروطها المتعالية . فكيما نعرف كلاً تتعاقب أجزاؤه في الزمان ، ينبغي أن نتمثل جملة واحدة جميع أجزائه المتعاقبة (تركيب الإدراك) ؛ وكل موضوع مركَّب بالإضافة إلينا من أجزاء معطاة حالياً ومن أجزاء غير معطاة رُبطت بها في التجربة الماضية ؛ كيما نعرفه ، ينبغي إذن أن تنتقل المخيلة من المعطى الى غير المعطى وأن تسترجع هذا الاخير (تركيب المخيلة الاسترجاعي) ؛ بيد أن هذه العناصر المتنوعة لا تؤلف بعد مع ذلك موضوعاً واحداً ، إلا إذا جرى استيعابها في تصور واحد : ذهب ، بيت ، الخ (تركيب التعرُّف في التصور) . لنفرض الآن أننا ، بدلاً من اعتبار

مادة التمثلات الحسية ، توقفنا فقط عند التنوع القبلي للزمن الذي هو شرطها الضروري : ففي هذه الحال سيكون لنا ، حيال متنوع الزمن ، جملة من تراكيب متعالية ستكون هي شرط التراكيب التجريبية التي تقدم بنا وصفها : تركيب متعال للتمثل يربط مختلف آناء الزمان ؛ وتركيب متعال لاسترجاع المخيلة يستعيد ، في كل آن من الزمان ، الآناء الماضية (كما عندما أرسم خطاً لا يكون لهذا الخط من وجود بالإضافة إلي إلا إذا استرجعت بالمخيلة في كل نقطة الأقسام التي انتهيت من رسمها) ؛ وأخيراً تركيب متعال للتعرف في التصور ؛ وقد وقع كانط في بعض الخلط في عرضه لهذا التركيب ، مما اضطره الى تنقيح الطبعة الثانية التي احتفظت بجوهر ذلك العرض في صورة أوضح بكثير ، بل أرجعت اليه ، والحق يقال ، كل الاستنباط .

لقد تحرر كانط تماماً ، في الطبعة الثانية ، من عبء كل ذلك البناء السيكولوجي الهش الذي كان ارتآه ضرورياً في الطبعة الأولى : فالعرض يبدأ هذه المرة حيث كانت انتهت به الطبعة الأولى ، بدون أن يرتئي كانط أن ثمة من حاجة الى مقدمة ، وبدون أن يتطرق مرة ثانية الى مختلف أطوار التركيب . لكن حتى نحسن فهمه ، فلا مندوحة عن ملاحظة تمهيدية : فهدف كانط هو أن يبرهن على ضرورة استخدام المقولات كمبدأ ربط لمتنوع الحساسية لتقديم موضوع للتجربة ؛ وسيكون في المستطاع في هذه الحال اعتبار هذا الهدف قد تم بلوغه في حال إثبات أن متنوع الحساسية ، المشتت بحد ذاته والمفتقد الى أي ترتيب، والذي لا يعدو أن يكون «حشداً أعمى من التمثلات وأقل من أضغاث أحلام»، يؤول الى حال تتعاقب معها تأثراتنا في ترتيب كلي وضروري ، ترتيب يؤلف بكل ما في الكلمة من معنى موضوعيتها ؛ فتصور العلة ، مثلاً ، هو تركيب ضروري لما يلي مع ما يسبق. والحال أن ليس هذا بعد هو الاستنباط ، والمقولة لا يبررها الدور الذي تضطلع به فعلياً : فالاستنباط يضع مسألة قانونية ، لا مسألة فعلية .

إن المقولة أو التصور القبلي ليست ، بالفعل ، أسمى نقطة انطلاق للمعرفة : فالمقولة ربط ، والربط يفترض ، قبله ، الوحدة ؛ « إن فكرة هذه الوحدة لا يمكن أن تتولد إذن من الربط ؛ بل اكثر من ذلك ؛ فالوحدة ، إذ تنضاف الى تمثل المتنوع ، تجعل تصور الربط ممكناً » . وقبل أن تترابط تمثلاتي ، ينبغي أولاً أن تكون هي تمثلاتي : « الـ « **أنا أفكر** » ينبغي إذن أن يكون متاحاً له أن يصحب تمثلاتي جميعاً ؛ وإلا لوُجِدَ فيّ شيء متمثَّل بدون أن يكون متفكَّراً ، وبعبارة أخرى ، شيء سيكون تمثله مستحيلاً أو على أية حال لن يعني لي شيئاً » . إن الـ « أنا أفكر » فعل من أفعال العفوية يسبق جميع افعال الفهم ، إدراك واعٍ خالص وأصلي يواكب جميع الإدراكات البسيطة التجربية؛ وفي الـ «الأنا أفكر» تتجلى وحدة الشعور بالأنا عبر التمثلات كافة ، تلك الوحدة التي يمكن أن نسميها وحدة متعالية ، بمعنى أنها تجعل كل معرفة ممكنة . لكن ينبغي الالحاح بوجه خاص على النقطة التالية ، وهي أن وحدة الـ « أنا أفكر » عبر تمثلاتنا كافة هي حكم تحليلي ، بل متطابق . وقوام الاستنباط بحصر معنى الكلمة بيان أن هذا الحكم المتطابق تنبني عليه ضرورة الربط التركيبي القبلي طبقاً للمقولات : فوحدة الوجدان تتلاشى إلا إذا ارتبط متنوع الحدس في تصورات موضوعات ؛ فلو فرضنا أن التأثرات تعاقبت محض تعاقب ، فإن الـ « أنا أفكر » لن يتعرف نفسه أنه هو هو عند كل تأثر من التأثرات : إنه لن يتعرف نفسه أنه هو هو في التمثلات المتعاقبة إلا إذا وُجد في هذا التعاقب ارتباط كلي وضروري ، أي موضوعي ؛ وهذا الارتباط مستحيل بدوره إذا لم يتم وفق التصورات القبلية للفهم . لا وحدة للوجدان إذن بدون وحدة موضوعه ، أو بالأحرى (بما أن الموضوع بالماهية واحد) بدون موضوع ؛ وعلى حد تعبير كانط بالذات ، فإن « جميع الحدوس الحسية تخضع للمقولات باعتبارها الشروط الوحيدة التي يمكن بمقتضاها لمتنوع الحدس أن يتحد في وجدان » . وحالما نضع في الذهن متنوع الحدس تتأدى وحدة الـ « أنا أفكر » ، بضرورة منطقية ، الى بناء

الواقع الموضوعي ، هكذا تُستنبط ضرورة التراكيب تحليلياً ، وهذه برهنة حقيقية .

يمثل الاستنباط المتعالي واحدة من تلك الحركات الجدلية المألوفة للغاية في الفكر الالماني ، وقد كان لتأملات كانط في **نقد العقل الخالص** دور كبير في عودة الميتافيزيقيين اللاحقين الى الأخذ بها : فوحدة الأنا ستتبدد في متنوع الحدس إذا لم يقم الأنا بتركيب هذا المتنوع بمساعدة المقولات . وينبغي على أية حال أخذ جميع أفعال الفهم وعملياته هذه بمعنى متعالٍ ، أي بوصفها سابقة على التجربة التي هي شرط لها : فالأنا ICH الذي يحكم ليس ذلك الأنا التجربي المعروف بطريق الحس الصميمي عبر صورة الزمان ، وانما الأنا المتعالي ، الذي هو شرطه الثابت والدائم ، مثلما أن أفعال الفهم الخالصة لا تحدث بالاستناد الى موضوعات معطاة في التجربة ، لأنها هي الأفعال المكوِّنة لموضوعات يمكن أن تعطى لنا .

بعد أن أوضح كانط لماذا تربط عفوية الفهم متنوع الحساسية ، كان عليه أن يوضح كيف يتم هذا الربط ، وكيف يندرج متنوع الحدس تحت التصور القبلي : وذلك ما يفعله في تتمة القسم التحليلي من **نقد العقل الخالص** ، من خلال نظرية الحكم المتعالي (على اعتبار أن قوام الحكم إدراك موضوع حدسي على أنه حالة جزئية لتصور) .

يصطدم كانط هنا بصعوبة جزئية تتيح له أن يستكمل تسليط الضوء على وجهة النظر المتعالية . ففي المعرفة الفعلية ، وكيما نعلم ما اذا كان موضوع بعينه من موضوعات الحدس هو حالة جزئية لتصور ، نتحرى عما اذا كانت صفات التصور متضمنة في الموضوع ؛ وعلى هذا النحو نعاين مثلاً أن الجاذبية الأرضية وظاهرة المد والجزر وحركة الأفلاك هي حالات جزئية للجاذبية الكلية . لكن كانط ، إذ رفع الى منزلة المطلق ، كما قيل ، هذا النمط من المعرفة ، عزل من جهة أولى التصور المحض ، الوحدة بدون أي محتوى حدسي ، ومن الجهة الثانية الحدس المحض ، المتنوع المشتت ، الذي لا يعود فيه شيء يمت به بصلة الى التصور ، أو شيء

يستدعي الفعل التعقلي : وهكذا يبدو وكأن عدم تجانس الفهم والحساسية يجعل من المحال حل مسألة يأمر الاستنباط المتعالي بحلها . وحل كانط هو الرسمية SCHÈMATISME المتعالية : فلفظ **الرسم** SCHÈMA يطلق على القاعدة التي يمكن بموجبها بناء الصور الذهنية المناظرة لتصور معين ؛ فرسم الدائرة سيكون قاعدة بناء جميع الدوائر الممكنة ؛ وليس الرسم تصور الفهم ولا انطباعة الحساسية ، وانما الوسيط بين الاثنين ونتاج المخيلة . لا سبيل إذن الى حل المسألة إلا إذا تم الاهتداء ، فيما بين الفهم المحض والحدس المحض ، الى رسم يكون بدوره محضاً أو متعالياً .

ما هذا الرسم إذن ؟ إن أبرز سمة يتسم بها الجواب عن هذا السؤال تتمثل بالدور الذي يلعبه فيه الزمان : فالزمان ، بحسب ما جاء في **الاستطيقا المتعالية** ، هو كالمكان تنوع خالص قبلي ، صورة للحس الداخلي كما المكان صورة الحس الخارجي ؛ فتمثل موضوع من الموضوعات في المكان ، وعلى سبيل المثال تمثل بيت ، لا يمكن أن يتم إلا بالتركيب المتعاقب للأجزاء ؛ وعندئذ يصير الزمان الشرط الكلي لتمثل الموضوعات في المكان : فهو الذي يتيح لنا أن نتمثل مقداراً مكانياً بإضافتنا آحاداً إلى آحاد ، وأن نعطي بالتالي مقولة الكم موضوعاً ؛ والمفروض بهذا المثل أن يبين لنا ما هو الرسم المتعالي : قاعدة في التمثل المتعاقب لمتنوع الحدس . وعلى هذا النحو فإن العدد ، الذي هو إضافة متعاقبة لآحاد الى آحاد ، هو رسم مقولة الكم ؛ والزمان المملوء بالاحساس هو رسم الوجود ؛ فإذا فرغ من الاحساس كان رسم السلب ؛ ودوام الموجود في الزمان هو رسم الجوهر ؛ والتعاقب الثابت رسم العلية ؛ والتزامن النظامي رسم التفاعل ؛ ورسم مقولات الجهة هو ، فيما يخص الإمكان ، التوافق مع الشروط الفعلية لما يملأ الزمان (الموجود يتخارج مع الوجود المتزامن لنقيضه) ، وفيما يخص الوجود ، وجود موضوع بعينه في زمان معين ، وفيما يخص الضرورة ، الوجود في كل زمان .

إن الرسمية تجعلنا نتصور إمكان موضوعات الفهم الخالص في

الحدس الحسي. وتحليل المبادىء، الذي يأتي ترتيبه لاحقاً، يبرهن على ضرورة هذه الموضوعات بوصفها شروط كل تجربة ممكنة : وعليه سوف يبرهن كانط ، تبعاً لتسلسل المقولات ، أنه لا يمكن أن تتحصل لنا التجربة بموضوعات إلا اذا كان حدوسنا مقادير امتدادية (بديهيات الحدس) ، وإلا اذا كان الموجود الواقعي حاصلاً فيها بالاضافة الينا على مقدار تكاثفي (توقعات الادراك) ، وإلا إذا تمثلنا ارتباطاً ضرورياً بين إدراكاتنا الحسية (مماثلات التجربة ، حيث يقام البرهان على أن الجوهر باق ، وأن التغيرات تتم وفق قانون العلل والمعلولات ، وأن جميع الجواهر هي في تفاعل) ، وإلا إذا تمثلنا أخيراً الأشياء ممكنة أو واقعية أو ضرورية (مصادرات الفكر التجربي) . ومبدأ هذه البرهنات هو عينه مبدأ **نقد العقل الخالص** برمته : يمتنع أن نعرف شيئاً عن طريق المقولة الخالصة التي هي تعقل فارغ لموضوع من الموضوعات ، وانما يلزم لذلك الحدس الحسي .

تعبر المبادىء في مختصر الكلام عما يتطلبه الـ « أنا أفكر » من الحدس ليبقى مطابقاً لذاته . هاكم ، على سبيل المثال ، عصارة البرهنة على ثانية مماثلات التجربة ، بخصوص مبدأ العلية : إن لفي داخلي تعاقباً ذاتياً من الظاهرات ؛ وبما أن هذا التعاقب ذاتي فهو لامتعين بتمامه واعتسافي كله ، بدون مبدأ ربط ؛ إنه ليس قابلاً للتعقل، وحتى يكون قابلاً للتعقل ، يلزم أن يكون في مقدورنا استنتاجه من تعاقب موضوعي من الظاهرات ، أي من تعاقب يعقب فيه كل تغير التغير السابق طبقاً لقاعدة ، بحيث أن وضع كل حدث في الزمان يتحدد على نحو كلي وضروري .

لكن اذا كان كل غرض التحليل المتعالي ان يبرهن على هذا النحو على ما هو مطلوب من الحدس الحسي لتلبية مقتضيات وحدة « الأنا أفكر » فهل تراه يفسر مطواعية الحدس اللامتناهية هذه للامتثال لمتطلبات الفهم ؟ يسلِّم كانط بأنه قد لا يكون كذلك هو واقع الحال ؛ كتب يقول : « من المحتمل جداً أن تكون الظاهرات من طبيعة لا يعدها الفهم معها مطابقة

لشروط وحدته ، ومن المحتمل جداً أن تضرب الفوضى أطنابها الى حد يتعذر معه ، مثلاً ، الاهتداء الى أي شيء في تعاقب الظاهرات يكون من شأنه إتاحة إمكانية قاعدة التركيب ، والى أي شيء يكون مطابقاً لمعنيي العلة والمعلول ، بحيث يبقى هذا المعنى فارغاً تماماً ، وباطلاً ، وعادم الدلالة » .
وأرجح الظن أن كانط اعتقد أنه متدارك الخطر بالاستنباط المتعالي، عن طريق إركاز ضرورة التراكيب على قضية متطابقة . لكن هذه الضرورة افتراضية ليس إلا : فالعالم القابل للتعقل سيكون عالماً يخضع فيه الحدس للمقولة ؛ ولكن ما الذي يوجب أن يوجد عالم قابل للتعقل ؟ لا شك أنه يمكن الرد في هذه الحال بأن الحدس يعرض للتعقل محض متنوع مشتت وقابل للمداورة الى ما لا نهاية ، وهذا بالفعل ما يقصده كانط حينما يكرر القول في إلحاح إننا لا نعرف سوى ظاهرات ، لا أشياء في ذاتها ، أي أشياء لها بنية ولها وجود واقعي ، بمعزل عن الكيفية التي يتأثر بها الذهن . لكن إذا اعتبرنا القسم الأخير من التحليل المتعالي، ونعني المذهب الرسمي وتحليل المبادىء ، نجد أن كانط اضطر فيه ، بحكم ما صادفه من صعوبات ، الى الإقرار للحدوس الحسية القبلية بتلك البنية التي بدا على الاستطيقا المتعالية ، بتشتتها المحض ، وكأنها تنكرها عليها : ويذهب الفكر بنا هنا الى الدور الفريد للزمان ؛ فالمذهب الرسمي يربط الزمان بالتعقل بعرى أوثق من تلك التي تربط المكان به ؛ وبموجبه تقوم بعض الصفات الحدسية الخالصة ، كالتعاقب الثابت والتزامن ، مقام الرسم للتصور الذي لا يكون مع ذلك قد أنتجها؛ أما في تحليل المبادىء فيجري كانط تمييزاً بين المجموعتين الأوليين من المبادىء، العائدتين الى البنية الرياضية للأشياء، أي الصفات التي نتعقل بها هذه الأشياء باعتبارها مقادير ، وبين المجموعتين الأخيرتين اللتين تتيحان لنا أن ندرك ما بين الأشياء من ارتباط ضروري : فالمجموعتان الأوليان يسميهما كانط المبادىء المقوِّمة ، لأنها تحدد ماهية الأشياء ، والمجموعتان الأخيرتان يسميهما المبادىء الضابطة لأنها تحدد لنا القواعد التي بموجبها تأتي الأشياء الى الوجود أو تبقى

فيه . والحال أن هذا التمييز ينهض فقط على أساس صفة معينة للزمان ، يُصرف النظر عنها في المبادىء المقوِّمة وتؤخذ بعين الاعتبار التام في المبادىء الضابطة : هذه الصفة هي لامعكوسية مسار الزمان : ففي المبادىء الرياضية لا يتدخل الزمان إلا في التمثل المتعاقب لأشياء متقارنة ، ولهذا لا تؤخذ لامعكوسية الزمان بعين الاعتبار في تعيين هذه الأشياء ذاتها ؛ أما في المبادىء الدينامية أو الضابطة فإن التغير (أو الدوام) في الزمان يعود الى الأشياء ذاتها ، وكونها موجودة في الزمان يفرض عليها ترتيباً للتعاقب مستقلاً أتم الاستقلال عن كونها متعقَّلة . لا يستطيع كانط إذن أن يتمسك حتى النهاية بوجهة النظر المجردة التي أخذ بها : فالاهتداء في الفكر وحده الى بنية الأشياء ، وفي الحدس وحده الى عناصر هذه البنية ، أمر مستحيل ، وذلك لأن العناصر نفسها لها بنية .

إن **الأنا أفكر** لا يثبت إذن نفسه إلا إذا ألف وجوداً موضوعياً : وعن هذا السبيل يميز كانط عميق التمييز مثاليته من المثالية التي يدحضها في نهاية التحليل المتعالي ، في الطبعة الثانية من **نقد العقل الخالص** ، أي مثالية بركلي التي كان اتهم بأنه يبعثها الى الحياة من جديد ؛ ذلك أن بركلي أخطأ في رأيه (مثله مثل ديكارت في ذلك الطور من فلسفته الذي يمكن أن يسمى بالمثالية الاشكالية ، عندما كان لا يزال يشك بالعالم الخارجي حتى بعد أن وضع الكوجيتو) عندما سلَّم بأن الحس الصميمي ، أي شعوري بوجودي الخاص ، يمكن أن يوضع ، بدون أن يوضع في الوقت نفسه وجود الموضوعات في المكان خارجاً عني : فكل شيء في الزمان المحض ينقضي ، وكل شيء يمر ، وكل شيء يزول ويتلاشى ، وحتى شعوري بوجودي بالذات سيتلاشى فيما لو لم أدرك خارجاً عني وجوداً باقياً هو شرط تعيين وجودي بالذات في الزمان . وإنها لسمة لافتة للنظر وثابتة في تفكير كانط : فتأملاته في « الأنا أفكر » والحس الصميمي لا تتأدى الى انطواء فكر يسعى الى امتلاك ذاته في نقائه وخلوصه ، بل كل شأنها أن تدفع بالذهن نحو الموضوع من جديد ، وأن

تبين أن الموضوع شرط للفكر ، لا عقبة .

انما بهذا المعنى تكون مثاليته متعالية (أي أنها تجد في الفكر لا الفكر نفسه ، بل الشروط القبلية للموضوع) وليست ذاتية ، نظير تلك المثالية التي ترد فقط الموضوعي الى الذاتي ؛ ومن ثم فإن هذه المثالية هي بمعنى من المعاني واقعية ، « واقعية تجريبية » تسلم بالوجود الواقعي للموضوعات بصفة موضوعات تجربة ، أي بكلية الروابط التي بها تتقوم تلك الموضوعات وبضرورتها .

تطرح هذه الواقعية على كانط مسألة صعبة ، هي مسألة الشيء في ذاته ؛ فقد رأينا آنفاً كيف كان الوجود الواقعي لموضوعات المعرفة هو الوجود الواقعي للظاهرات : فالأشياء كما هي في ذاتها تقع خارج مجال التجربة الممكنة. ومع ذلك يسلِّم كانط بوجود تلك الأشياء غير القابلة لأن تُعرف ، ويستاقه الى ذلك سبيلان متمايزان : فالشيء في ذاته هو ، من ناحية أولى ، س غير القابل لأن يُعرف ، أي أس الظاهرات ومقابلها ؛ لكنه من الناحية الثانية أيضاً « النومين » أو المعقول ، أي الوجود الواقعي من حيث أنه معروف من قبل العقل وحده: وحتى ندرك مغزى كلمة «نومين» ينبغي أن نتذكر أن المقولات تصوراتُ موضوعاتٍ بصفة عامة ، وأنه إنما في نمطنا الانساني في المعرفة فقط تكون هذه التصورات فارغة وبحاجة الى حدس حسي لتحظى بموضوع لها ؛ وعلى هذا النحو لا يستطيع فهمنا أن يمارس عمله إلا بالاضافة الى موضوعات تجريبية ممكنة ، أي ظاهرات ؛ وأما الفهم الحدسي ، الفهم الذي يكفيه أن يتعقل تصوراً ليعرف موضوعه ، فيمكنه ، ولو استعمل التصورات عينها التي نستعملها نحن ، أن يعرف نومينات ، وعلى سبيل المثال جوهراً لا يكون مجرد موجود واقعي دائم في الزمان ، أو علةً لا تكون مجرد حدث يتلوه حدث آخر في الزمن طبقاً لقاعدة ؛ ولكن المعرفة التي يمكن أن تتحصل لنا بمثل ذلك الجوهر أو بمثل هذه العلة لن تكون إلا معرفة سلبية خالصة .

بما أن التحليل المتعالي نقد، فإنه يعين فقط المبادىء العامة لمعرفة

الموضوعات . لكنه متجه بتمامه نحو ميتافيزيقا للطبيعة ، أي نحو علم يستخلص من هذا النقد كل ما يمكن لنا أن نعرفه قبلياً عن الموضوعات . وانما في **المبادىء الميتافيزيقية للعلم الطبيعي** (١٧٨٦) سيبيِّن كانط الى اي مدى يمكن ويجب مد هذه المعرفة . والمبدأ الأساسي هو أن المادة لا « تشغل » فقط المكان ، بل « تملؤه »ايضاً ، أي تبدي مقاومة إزاء كل مادة أخرى قد تنزع الى أن تشغله . والحال أنه يستحيل أن تملأ مكاناً ما لم تُعز اليها قوة نابذة من شأنها أن تباعد الأجزاء عن بعضها بعضاً . لكنها اذا كانت محبوة فقط بهذه القوة ، فإنها ستتبدد لا محالة في الفضاء ؛ من الواجب إذن أن توازن القوة النابذة بقوة جاذبة توقف التبدد عند حد معلوم ؛ هذه القوة الجاذبة لا يمكنها ، بدورها ، أن تعود بمفردها الى المادة ، وإلا لارتدت الى مجرد نقطة . أخيراً ، لا يمكن لنا أن نتخيل قوتي الجذب والنبذ هاتين فاعلتين بين جسيمات موجودة ومعطاة من قبل، لأن المسألة لن تزيد في هذه الحال على أن تتراجع ، وسيتوجب أن نتساءل كيف يملأ ذلك الجسيم المكان : فالمادة متصلة . وإذا كان الأمر كذلك ، فلا يجوز القول إن المادة محبوة بتينك القوتين ، وانما ينبغي القول إنها « تبنى » بتينك القوتين ، وإنها ليست في صميميتها سوى الانحداد المتبادل للجذب والنبذ .

(٧)
نقد العقل الخالص (تتمة) :
الجدل المتعالي

اذا كان تعريف الميتافيزيقا أنها معرفة بالأشياء في ذاتها وبالنومينات ، فسيبدو والحالة هذه أن التحليل المتعالي والاستطيقا المتعالية ، ببيانهما أن الشيء في ذاته لا يمكن أن يُعرف ، هما بمثابة نقد كافٍ للميتافيزيقا ، وأنهما يغنيان عن القسم الأخير من **نقد العقل**

الخالص ، أي الجدل المتعالي الذي يفحص فيه كانط على التوالي الأقسام الثلاثة للميتافيزيقا الفولفية : النفسيات ، والكونيات ، والالهيات ، العقلانية ثلاثتها .

في الواقع ، إن هذا القسم من الكتاب متنافر : وسوف نرى أن مبدأ نقده ليس واحداً فيه على الدوام ، وأنه يبيِّن في نقده لعلم النفس العقلاني أن أقوال الميتافيزيقيين في النفس - الجوهر مرجعها الى جهلهم بالتحليل المتعالي ، على حين أن نقد الكونيات ونقد الالهيات سيبقيان قائمين ، حتى ولو لم يكن التحليل المتعالي معروفاً البتة . هذا الشذوذ يقابله ظرف تاريخي محدد ، وهو أن كانط سلَّم على ما يبدو لأمد طويل من الزمن بقيمة علم النفس العقلاني ، الذي ظل يعرضه حتى في دروسه بين ١٧٧٥ و١٧٧٩ ، وأن النقد الذي وجهه اليه بالتالي لاحق على كشوف التحليل المتعالي ، على حين أن نقد الكونيات ونقد الإلهيات يسترجعان ، في زبدتهما ، نصوصاً سابقة بزمن طويل على المرحلة ما قبل النقدية .

لئن أعطى كانط الجدل مكانة كهذه ، فلأن عرض مطامح العقل سيبقى بدونه ناقصاً . إن ما ينقده كانط تحت اسم الميتافيزيقا ليس المذاهب التي لها وجود تاريخي ؛ بل هو يعتقد على العكس أن أقوال الميتافيزيقيين غير مشتقة ، لا من التجربة ، ولا من العاطفة ، ولا من أي عامل عرضي من قبيل حالة العلوم ، وأنها تؤلف نسقاً ينبع من طبيعة العقل بالذات ، نسقاً كلياً وضرورياً ، يمكن ويجب أن يبنى قبلياً . وجلية للعيان هنا القيمة الايجابية والأهمية التاريخية لهذه الدعوى في طبيعة الميتافيزيقا ، وهي دعوى ستبقى قائمة حتى بعد النقد الذي سيوجهه الى هذه الميتافيزيقا عينها .

كيف أنتج العقل الميتافيزيقا ؟ إن الفهم مَلَكة التصورات : والحكم يتضمن حدساً تحت تصور ؛ والاستدلال يبيِّن أخيراً ، بوساطة الحد الأوسط ، ما هو الشرط الذي يجعل التضمن مشروعاً : فالاستدلال يمضي إذن من المشروط الى الشرط . لكن هل ثمة ، في هذا الانتقال ، توقف

ممكن ، أي هل نصل الى شرط أخير لا يكون هو نفسه مشروطاً ؟ ذلك هو مدّعى **العقل** الذي يعني ، بحسب المعنى الخاص الذي تستخدم به الكلمة في كل الجدل المتعالي ، لا ملكة المعرفة القبلية بصفة عامة ، بل ملكة الادراك القبلي للامشروط ؛ فالمشروط ما كان ليحظى قط بالتفسير التام ، الذي يتطلبه العقل، لو كان الرجوع الى الوراء يمضي الى ما لا نهاية. ومن اليسير أيضاً وضع جدول قبلي بجميع اللامشروطات أو مُثُل العقل : فبما أن العقل ينسب المشروطات الى شرط ، فسيكون أخذ مقولات الاضافة الثلاث كافياً لتُدرك قبلياً جميع صور النسبة الممكنة ؛ والحال أن العرض يُنسب الى جوهر (الاضافة المحلية المطلقة) ، والحدث يُنسب الى حدث آخر (الاضافة الشرطية المتصلة) ؛ وأخيراً تُنسب جميع الجواهر الى بعضها بعضاً (التفاعل) ، ومن هنا كانت لامشروطات ثلاثة : الجوهر المتعقَّل أو الموضوع الذي ما هو إلا موضوع فلا يعود محمولاً ، والعالم الذي هو التركيب التام للأحداث ، والله الذي هو اللامشروط المطلق وشرط جميع الأشياء بصفة عامة ؛ ومن هنا أخيراً كانت قسمة الميتافيزيقا الى أقسامها التقليدية الثلاثة منذ أيام فولف : النفسيات ، والكونيات ، والإلهيات ؛ وقاعدتها الاساسية والمشتركة هي أن تستنبط إثباتاتها من العقل وحده .

لنبدأ بعلم النفس العقلاني : فمعلوم لدينا كيف كان ديكارت استنتج من الكوجيتو جوهرية النفس، وروحيتها، ووحدتها. ويؤلف هذا المذهب الروحي الديكارتي ، إجمالاً ، أساس علم النفس العقلاني ، كما يتصوره كانط . ومعلوم لنا مدى ما علقه هو نفسه من أهمية على « الأنا أفكر » في الطبعة الثانية من التحليل المتعالي بوجه خاص : فالأنا ICH يتبدى فيها على أنه موضوع فريد يبقى هو هو في جميع التمثلات ويتميز عن الأشياء الأخرى كافة . ويخلص الميتافيزيقي من ذلك الى أنه جوهر بسيط ، حائز لهوية شخص ، وله وجود متميز عن وجود الجسم . وهو يقع على هذا النحو في غلط استدلال PARALOGISME : ومعلوم لنا ، بالفعل ، عن طريق التحليل المتعالي ، ما هي الشروط لتصور جوهر ؛ فلا بد له من متنوع

حدس حسي تتولى ربطه المقولة ؛ والحال أن « الأنا أفكر ICH DENKE » هو بالفرض تعقل محض ؛ فلا يمكن بالتالي معرفته على أنه جوهر . وغلط الاستدلال يكمن في الخلط بين الشرط الصوري والقبلي لجميع معارفنا وبين موضوع من موضوعات المعرفة ؛ وعلى هذا النحو يكون قد أُنزل منزلة الجوهر ما لا يعدو أن يكون الشرط الذي بموجبه نعرف جوهراً .

لقد شذب كانط تماماً ، على ما هو بادٍ للعيان ، مسائل علم النفس العقلاني من كل معطى للحس الصميمي : فالأنا كما يعرف نفسه بالحس الصميمي هو أنا فينوميني خالص يدرك نفسه ، في التجربة ، عبر الصورة القبلية للزمان وطبقاً للمقولات ؛ أما الأنا المتعالي ، وهو الشرط القبلي لكل معرفة موضوعية ، فليس من معطيات الحس الصميمي . ولقد كان هذا الموقف موسوماً الى أبعد حد بطابع المفارقة حتى إنه أوقع كانط في بعض الحرج : فـ « الأنا أفكر » لا يقبل بسهولة أن يُعامَل على أنه محض نتيجة لتحليل ، لأنه فعل عفوي يضع نفسه موجوداً ؛ ويكرر كانط نفسه القول مرتين إن « الأنا أفكر » « قضية تجريبية » وإن هذه القضية تحتوي تحليلياً الوجود : أفهو إذن معطى لا يخضع لشروط كل معطى ، وجود لا يندرج تحت التصور القبلي للوجود أو مقولته ؟ صحيح أن كانط يفيدنا القول إن فعل « الأنا أفكر » هذا ما كان ليتم لو لم تمده الحدوس بالمادة ، وإن إدراك وجوده يكون دوماً بالإضافة الى الحدس التجريبي ، أياً ما كان أصلاً هذا الحدس ، الذي يقوم له مقام المادة ؛ لكن هذا لا ينفي كون « الأنا أفكر » يُدرك بالتجريد على أنه وجود مفارق . آية ذلك أن الأنا ليس « موضوعاً منطقياً » ، عنصراً في قضية فحسب ، وانما هو فعل ومبدأ .

لقد رأينا أن أول نص لكانط كان بشيراً بالنقد ، نعني الرسالة التي وضعها باللاتينية سنة ١٧٧٠ ، كان موضوعه معنى العالم ؛ فمنذ ذلك الوقت فطن كانط الى أن العقل يصدر على المحسوسات منظوراً اليها في كليتها ، أي العالم ، أحكاماً متضادة ، ومبررة بالتساوي في ظاهر الأمر : إن نقائض العقل الخالص هذه ، أو هذه التناقضات التي يتورط فيها ،

تبقى في **نقد العقل الخالص** الحافز الذي حمله على الاعلان عن بطلان كل علم عقلاني في الكونيات . فالكونيات العقلانية ترى الى العالم على أنه كلية مطلقة ولامشروطة ، أي على أنه السلسلة التامة للأشياء : وبالفعل ، ليس الكون COSMOS في نظر كانط ذلك النظام الساكن المتناغم الذي تدل عليه الكلمة في الأصل ، حيث تسبق فكرة الكل فكرة الأجزاء وتعيِّنها : وانما هو مجموع الأشياء بالتقارن ، ومجموع الأشياء المتزامنة ، وإن كنا نتمثلها طبقاً لقانون معرفتنا بالتعاقب ، ومجموع الأشياء التي تتعاقب فعلاً : ففي الحالتين الاوليين يكون العالم بالاضافة الينا سلسلة زمنية تامة ، ولكن وحدته - لنلح على ذلك تكراراً - سابقة وليست لاحقة على توالي السلسلة وناجمة عن تقارن أجزائها . والميتافيزيقا تتساءل عما يمكن قوله قبلياً في هذه الكلية .

إن المثال الكوسمولوجي هو ، بين المُثُل الثلاثة للعقل الخالص ، المثال الوحيد الذي يتخذ فيه اللامشروط شكل سلسلة ، ولهذا كان في نظر كانط المثال الوحيد الذي يحتمل صورة النقيضة ؛ آية ذلك أن السلسلة ليس لها سوى محمولين قبليين ممكنين : فهي إما أن تكون متناهية وإما أن تكون لامتناهية . كل علم الكونيات يرتد إذن الى هذه المسألة المتعلقة بمعرفة ما اذا كان العالم كلية متناهية أو لامتناهية ، وبقدر ما تتعدد وجوه الكلية تتعدد وجوه المسألة . ان العالم مجموع من الأشياء في المكان ، وتعاقب من الأحداث في الزمان : ومن ثم فإن أول سؤال يثار بصدده هو : هل هو محدود في المكان وهل له بدء في الزمان ، أم هو على العكس لامحدود وليس له بدء ؟ والعالم حاصل الأجزاء التي هو مركَّب منها : ومن ثم كان السؤال : هل يقف تقسيم الأجزاء عند أجزاء بسيطة ولامنقسمة ، أم يتوالى الى ما لانهاية؟ والعالم سلسلة من أحداث مترابطة برابط العلة والمعلول: فهل يتأدى بنا الرجوع الى علة أولى ، حرة ، أم يتوالى الرجوع الى ما لا نهاية ؟ وجلي للعيان أن إمكان حدث من الأحداث يتوقف على حدث آخر ، هو نفسه محتمل ؛ فهل ترتكز المحتملات على حد ضروري مطلق ، أم ليس

ثمة من وجود لموجود من هذا الجنس ؟

هذه هي الأسئلة الاربعة ، والوحيدة ، التي يمكن أن تطرح حول الكلية اللامشروطة : ذلك أنه لا وجود ، تبعاً للائحة المقولات ، لسلسلات ممكنة آخرى سوى سلسلة المقادير المتزايدة أو المتناقصة، والسلسلة الدينامية للعلل والمعلولات ، وسلسلة الجائز والضروري .

يظهر أيضاً آن كل سؤال يطرح قدراً مماثلاً من المحارجات بين الحدين اللذين يقسر العقل على الاختيار بينهما . والحال أن هذا الظاهر ليس واقعاً : فكل سؤال من تلك الأسئلة الأربعة يولد أربع منازعات يُبرهن فيها بالعقل على الدعوى التناهيَّة بمثل الصرامة التي يبرهن بها على الدعوى اللاتناهيَّة . وبدون الدخول في تفاصيل البرهنة على كل دعوى وكل دعوى نقيضة ، لا يعسر إيضاح مبدئها . فالدعوى التناهية تنطلق من المعطى الراهن لتسترجع سلسلة الشروط ، وتبرهن على أن الرجوع لا يمكن أن يمضي الى ما لا نهاية : إذ لو كان يمضي الى ما لا نهاية لما أمكن قط تعيين كلية الشروط : اذن فبدءاً من الآن الحاضر يجب أن نرجع الى الآن الذي هو أول الآناء كافة ، وبدءاً من المكان الراهن يجب أن نصل الى حد (المنازعة الأولى) ، وبدءاً من المركب يجب أن نصل الى أجزاء بسيطة (المنازعة الثانية) ، وبدءاً من المعلول الراهن يجب آن نصل الى علة حرة (المنازعة الثالثة) ، وبدءا من الجائز يجب أن نصل الى الضروري (المنازعة الرابعة) . أما الدعوى النقيضة اللاتناهيَّة فتنطلق من الحد الذي تفترضه الدعوى التناهية وتبرهن على أن وجود هذا الحد مناقض لشروط المعرفة : ووضع حدث في الزمان يكون دوماً بالاضافة الى وضع حدث اخر سابق عليه ، وموقع موضوع يكون دوماً بالاضافة الى موقع موضوعات أخرى محيطة به (المنازعة الأولى) : والمركَّب الذي يفترض انه هو الحد للتحليل لا يكون مركَّباً إلا اذا كان في المكان وقابلاً بالتالي للقسمة (المنازعة الثانية) : والعلة الحرة تقطع السلسلة العلِّية اذا لم تكن هي نفسها معلولا لعلة آخرى (المنازعة الثالثة) : والموجود

الواجب وجوده مطلق الوجوب بالفرض موجود غير حائز إطلاقاً على سبب وجوده (المنازعة الرابعة) .

في البرهنة على الدعاوى كما في البرهنة على الدعاوى النقيضة يتفحص كانط عملية الفهم التي نكوِّن عن طريقها فكرة الكلية اللامشروطة للسلسلة : فالعقل هو الذي يأمر بتكوين فكرة الكل ؛ إنما الفهم ، أي الملكة التي تعمل بوساطة التركيب الجمعي ، هو الذي يسعى الى الاستجابة لمتطلبات العقل . لكن هنا بالتحديد يكمن اصطناع النقيضة : فالعقل يوكل الى الفهم مهمة ما هو بأهل لها .

استيعاباً لهذه النقطة المهمة ينبغي أن نعود أدراجنا الى الظروف التاريخية التي يتحاشى كانط نهاجياً الرجوع اليها . فقد رأينا كيف كان نيوتن أعتق الطبيعيات من معنى الكون إذ نظر ، لا في نسق الاشياء الشامل ، بل في القانون الأولي الذي يعيد ربط أجزاء المادة ببعضها بعضاً ؛ فوضع الجزيئة وحركتها في لحظة محددة يتعينان لا كما تتعين التفاصيل في رسم إجمالي ، بل بعلاقات الجزيئة ، الخاضعة لقانون الجاذبية ، بسائر الجزيئات الأخرى ؛ وعليه ، إن القانون الأولي كافٍ لكل مقدار المادة التي يراد إمداده بها . وقد رأينا أيضاً كيف رفع كانط الى منزلة المطلق نمط المعرفة الذي تفترضه هذه الطبيعيات : فالتمثل المتعالي يدخِل الوحدة والارتباط على المتنوع الذي تمده به الحساسية بمقادير غير محدودة . وتأتي بعد ذلك النقيضة التي تنطلق على وجه التحديد من الوضع المعكوس ، من الافتراض بأن المتنوع يؤلف ، قبل أي فعل من جانب الفهم ، كلية مطلقة ، كوناً كل شأن الفهم أن يستكشفه ؛ ومن الواضح أن كانط كان لزاماً عليه ، كيما يجري استدلاله بصدد هذا الفرض ، أن ينسى كل ما كتبه في التحليل المتعالي .

حالما يستعين كانط بالتحليل المتعالي ، تفقد البرهنات على الدعاوى كما على الدعاوى النقيضة كل معنى مقبول ؛ ذلك أنه إذا لم تكن موضوعات التجربة أشياء في ذاتها ، بل كانت ظاهرات ، فإنه لا يكون لها أي وجود

واقعي قبل ذاك الذي يخلعه عليها الفهم حينما يتعقلها ؛ وعندما تشاء الدعوى التناهيَّة أن توقف الفهم في رجوعه من شرط إلى شرط ، تكون «أقصر مما ينبغي» بالنسبة إلى الفهم الذي لا يسعه أن يضع ظاهرة إلا بارتباطها بشرط سابق ؛ وعندما تتطلب الدعوى النقيضة أن يمضي تركيب الفهم الى ما لانهاية ، تكون « أطول مما ينبغي » بالنسبة إلى الفهم الذي لم ينجز قط تركيبه : ومن ثم ينتفي الأمل في استخراج حدود العالم ، والمركَّبات الأخيرة للمادة ، والعلل الحرة ، والموجود الواجب الوجود الذي يرتهن به أمر الوجود الجائز ؛ على حين أن المهمة غير القابلة للحل ، مهمة استكناه الأشياء إلى ما لا نهاية ، تُنحَّى جانباً باعتبارها عديمة المعنى . على هذا النحو يجوز أن نرى في النقيضة توكيداً غير مباشر للتحليل المتعالي : فهي تبيِّن ماهية التناقضات التي يصطدم بها المرء عندما يعتبر الظاهرات أشياء في ذاتها .

بيد أنها تتشح مع ذلك بقيمة إيجابية أيضاً : فمن شبه المسلمات الخفية للكانطية أن ما من ملكة بشرية بعديمة النفع ، ولكن فقط بشرط الاهتداء إلى استعمال مبرر لها ؛ والحال أنه إذا لم تكن المُثُل الكوسمولوجية مبادىء مقوِّمة تفيدنا في الاستبصار بماهية الموضوعات ، فإن لها على أية حال استعمالاً ضابطاً إذ تبيِّن لنا « كيف ينبغي بناء الرجوع التجربي » من شرط الى شرط ؛ فالفهم يبحث لمشروط عن شرط ؛ والعقل ، إذ يأمره بألا يترك هذا البحث إلى أن يجد كلية الشروط ، يدله إلى الاتجاه الذي يتعين عليه أن يبحث فيه ويحفزه بتصويره له تلك الكلية التي يفترض بفكرتها أن توجه نشاطه على أنها « وهم استكشافي » .

إن للنقيضة نتيجة إيجابية أخرى بعد : فهي تشير علينا بحل ممكن للمقابلة القديمة بين الحرية والحتمية .

إن الكون مقدار في المكان : وإنما بهذه الصفة ترى إليه المنازعتان الأوليان اللتان تسميان بالمنازعات الرياضية . والكون أيضاً ارتباط دينامي من علل ومعلولات ، وعلى هذا النحو يتبدى في المنازعتين

الأخيرتين ، اللتين تعرفان بـ « المنازعات الدينامية » . والحال أن معنى المقدار في المكان لا يمكن أن يُنسب إلا إلى ظاهرات ؛ ومن ثم فإن كل ما سيمكن قوله في مقدار الكون كشيء في ذاته ، على سبيل الدعوى أو الدعوى النقيضة ، سيكون كاذباً . بيد أن هذا لا يصدق على معنى العلة : فالقارىء يذكر أن المقولة ، إذا أخذت بحد ذاتها ، تشير إلى موضوع بصفة عامة ، وإنما فقط بحكم طبيعة ملكتنا في المعرفة لا تعيِّن لنا إلا موضوع تجربة ممكناً في الزمان ؛ ووحده تعاقب العلل والمعلولات الضروري في التجربة يمكن أن يقدم موضوع معرفة لمقولة العلة ؛ لكن لا يلزم عن ذلك أنه لا وجود لعلة حرة ، أي علة لا يكون متعيِّناً عليها الوجود بحكم علة سابقة ؛ هكذا ستتبدى العلة ، خارج كل شرط زمني ، لفهم حدسي قادر على معرفة النومينات . ما من شيء يمنع إذن أن يكون الموجود الواحد ، كنومين ، علة حرة ، وأن يكون ، كظاهرة ، ومن حيث أنه يتبدى لنفسه في الزمان ، علة متعيِّنة ؛ فسلسلة أفعالنا الإرادية المتعينة ببواعث ودوافع تستمد كل قوتها من شخصيتنا يمكن ، مثلاً ، أن تكون ظهوراً فينومينياً لـ «خاصة معقولة » ، فعلاً لازمنياً حراً كل الحرية . على هذا النحو ستكون كل من الدعوى والدعوى النقيضة في المنازعة صادقة ؛ فالدعوى التي تقول بوجود علل حرة تصدق على النومينات ، والدعوى التي تقول إن كل شيء متعين تصدق على الظاهرات .

وأما أن ربط مسألة الحرية بالنقائض أمر فيه اصطناع كثير ، فهذا جلي كل الجلاء للعيان . وبالفعل ، علامَ تريد أن تبرهن الدعوى ؟ لقد كان من المفروض الوصول، عن طريق تتبع سلسلة المعلولات والعلل، إلى ظاهرة أولى ؛ ولكن ما القاسم المشترك بين هذا الحد الأول ، وهو ضرب من ظاهرة عفوية ، وبين العلة النومينية التي تترجم عن نفسها في الظاهرة ؟ ولماذا تكون العلة الوحيدة التي تُفترض بها الحرية هي تلك التي تتبدى لي ، في الظاهرة ، وكأنها هي أناي التجربي وإرادتي ؟ ولماذا لا تُخضع أخيراً المنازعات الرياضية ، كما المنازعات الدينامية ، للاستدلال ؟ إذ ما من شيء

يمنع أن يُكرر بخصوص مقولة الكم في علاقتها بالمقدار الرياضي ، كل ما قيل ، مع التعديلات الواجبة ، في تصور العلة في نسبتها إلى الحتمية الفينومينية ، وأن تتحصل لدينا بالتالي نظرية في الأعداد المثالية تقابل نظرية الخاصة المعقولة .

على أن هذه الشروح المعقدة التي لا تخلو من عنت تتمخض مع ذلك عن نتيجة بالغة الأهمية ، كانت متضمَّنة بتمامها على كل حال في التحليل المتعالي وما كانت بحاجة الى العرض في الجدل المتعالي : ألا هي القيمة الفينومينية الخالصة للحتمية ؛ فالحتمية قانون لمعرفتنا ، لا قانون للوجود ؛ وهي تنطبق على الوجود الواقعي كما نعرفه لا كما هو كائن عليه : ومن ثم ، إذا صح أننا لا نعرف أنفسنا ، بالحس الصميمي ، إلا بصفتنا ظاهرة ، فإن حتمية أفعالنا ليست دليلاً ضد حريتنا الواقعية .

إن معنى الله ، مثله مثل معنى النفس ومعنى العالم ، نتاج ضروري للعقل البشري . وقد أوضح كانط ، منذ عام ١٧٦٣ ، كيف أننا لا نستطيع أن نتصور موجوداً ممكن الوجود إلا إذا بنينا هذا الإمكان على موجود واجب الوجود؛ ولكنه كان يعتقد يومئذ أنه واجد في ذلك دليلاً على وجود الله ؛ أما في **نقد العقل النظري** ، فإنه لا يرى في الأمر سوى الطريقة التي يكوِّن بها العقل معنى الله . « ما تنوع الأشياء كله إلا كيفية مختلفة لحد معنى الموجود الأسمى الذي هو الجوهر المشترك لتلك الأشياء ، مثلما أن الأشكال ليست إلا كيفيات متباينة لحد المكان اللامتناهي» . إن إمكان الأشياء يجد إذن أساسه في مثال للعقل الخالص ، في موجود هو أكثر الموجودات وجوداً ENS REALISSIMUM ، هو للأشياء بمثابة نموذج أصلي ، وهي له بمثابة نسخ معيبة . وكل شيء من تلك الأشياء الموجودة « متعين بتمامه » ، مما يعني أننا لو أخذنا جميع الأزواج الممكنة للمحمولات المتقابلة ، فإن محمولاً من كل زوج سيعود الى ذلك الشيء بالضرورة ؛ والحال أنه من من الواضح أننا لا نستطيع أن نتعقل كل شيء من الأشياء

بتعيينه التام إلا بالإضافة إلى موجود يحتوي كل الوجود الايجابي الممكن ، تماماً مثلما لا نستطيع أن نعيِّن القيمتين الموجبة والسالبة لإنسان بعينه إلا بالمقارنة مع مثال للانسانية حاوٍ لجميع الكمالات الممكنة لدى الانسان .

هل ذلك الموجود الأكثر وجوداً ENS REALISSIMUM موجود ؟ هذا ما يحاول إثباته الدليل الأونطولوجي ؛ فهو يقول : إن الموجود الأكثر وجوداً هو في الوقت نفسه موجود واجب الوجود ؛ فلو أنك جردته من الوجود ، لجردته من وجود واقعي إيجابي ، ولما عاد في مستطاعك القول إنه الموجود الأكثر وجوداً . وضد هذا الدليل يعود كانط إلى الحجة التي عرضها في رسالته لعام ١٧٦٣[٦] : فالوجود لا يضيف شيئاً الى غنى الماهية الذي يمكن أن يحوزه موجود ؛ فمئة ريال ممكنة هي هي في محمولاتها بالاضافة الى مئة ريال فعلية . وإله ممكن الوجود يؤدي ، بصفته مثالاً للعقل الخالص ، الدور عينه الذي يؤديه إله موجود ؛ فإمكانه لا يتطلب وجوده .

أما الدليل الكوسمولوجي أو دليل جواز حدوث العالم A CON-TINGENTIA MINDI فيحاول بدوره أن يثبت وجود الله ، ببيانه أن الصفة الجائزة للأشياء التي تتحصل لنا بالتجربة تفترض فوقها موجوداً ضرورياً يكون لها بمثابة الأساس : ذلك هو الدليل المألوف لدى التأليهيين الدينيين الانكليز الذين كانوا يتممونه ـ لنذكِّر بذلك أيضاً ـ ببيانهم أن ذلك الموجود الضروري لا يمكن أن يكون إلا الله . وهذان الآنان هما اللذان يقربهما كانط أيضاً في هذا الدليل ؛ فأولاً : إذا كان لشيء ما وجود ، فثمة وجود لموجود ضروري ؛ وثانياً : إن الموجود الضروري هو الله ؛ فلو فرضنا الآن الأول مسلماً به ، لبقي علينا أن نثبت أن الموجود الضروري المبرهن عليه على هذا النحو ليس هو من قريب أو بعيد تلك المادة أو ذلك الإله المزعوم الذي يقول به أصحاب وحدة الوجود ، وإنما هو الإله الشخصي

---

(٦) أي الأساس الوحيد الممكن للبرهان على وجود الله . « م » .

والخالق ؛ وهذا يوجب أن يكون هناك موجود ضروري آخر غير ذلك الموجود الأكثر وجوداً ؛ ولكن هل من سبيل الى معرفة ذلك عن غير طريق الدليل الأونطولوجي الذي يعلمنا أن الموجود الأكثر وجوداً موجود بحكم معناه بالذات ؟ وعلى هذا يكون واجباً تكميل الدليل الكوسمولوجي بالدليل الأونطولوجي الذي قام البرهان على بطلانه .

يبقى هناك أكثر الأدلة شعبية ، الدليل الذي كان كانط يحن اليه حنين أهل عصره ، الدليل الطبيعي ـ اللاهوتي أو الدليل بالعلل الغائية : فانطلاقاً من الترتيب المتساوق الذي نخبره بالتجربة في الأشياء ، وبالاستناد إلى الطابع الجائز لهذا الترتيب ، نصل الى فكرة المرتِّب الحكيم . لكن هنا يتساءل كانط : هل ذلك الموجود الحكيم المدبر هو الموجود الكلي القدرة والخالق الذي نسميه الله ؟ إن ترتيب الأشياء ليس معناه خلقها ، وليس للدليل أن يتأدى الى وجود موجود عظيم القدرة وإنما متناهيها إذا لم نر في الطابع الجائز للأشياء التي يرتِّبها سبباً موجباً للاستنتاج بأنه خالقها : لزام علينا إذن أن نسند الدليل الطبيعي ـ اللاهوتي الى الدليل الكوسمولوجي الذي يتعين عليه هو نفسه أن يجد مرتكزاً له في الدليل الأونطولوجي .

إن قوام هذا النقد للعلم الالهي النظري بيان أن الاستدلال المبني على تجربة الكون لا يمكن أن يتأدى بنا أبداً الى وجود الله ، إلا أن يكون المعنى المتحصل لنا عن الله متضمناً هو نفسه لوجوده ؛ غير أن التعقل الخالص ليس أكثر حسماً من التجربة ؛ فالتعقل الخالص لا يمكنه أبداً ، حتى في تلك الحالة المتميزة التي يحوز فيها معنى الموجود الأكثر وجوداً ، أن يقيم الدليل على وجود بدون حدس حسي هو هنا عادمه تماماً .

في وسع **نقد العقل الخالص** أن يعطي إذن جواباً كاملاً عن هذا السؤال : كيف يمكن لتصور أن يناظر موضوعاً ؟ أو : كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة ؟ إن في مقدور الموضوع أن يناظر تصوراً ، بشرط أن يجري بناؤه في الحدس الحسي القبلي بالمكان والزمان ، مثله مثل الشكل

والعدد ؛ وذلك هو حال موضوعات الرياضيات ، ولهذا تكون الأحكام التركيبية القبلية للرياضيات ممكنة . ويمكن للتصور أن يكون له أيضاً موضوع عندما يعطي قاعدة قبلية يتحدد بمقتضاها ارتباط متنوع الحدس الحسي ليكون موضوع من موضوعات التجربة ممكناً ؛ وذلك هو حال تصورات الجوهر والعلة ، وعلى هذا النحو تكون ممكنة قبلياً الأحكام التركيبية للعلم الطبيعي . لكن الأحكام التركيبية القبلية للميتافيزيقا لا تندرج في أي من الحالين ؛ فموضوعاتها ، أي النفس أو العالم أو الله ، لا يمكن استبيانها في حدس حسي ، وما هي بشروط لتجربة ممكنة : مما يعدل القول بأنها لا تستطيع أن تطمح في أي قيمة موضوعية . وعلى هذا النحو تتقابل القضايا الميتافيزيقية DOGMATA وتتعارض الى ما لا نهاية في صراع لا مخرج منه ، بينما تتقدم القضايا الرياضية MATHEMATA في ظفر .

(٨)
العقل العملي

هل للعقل ، الذي رأينا ما دوره ومكانه في معرفة الموضوعات ، دور أيضاً في الأخلاق ؟ هل ثمة عقل خالص عملي ، مثلما هناك عقل خالص نظري ؟ إن البرهان على وجود هذا العقل الخالص العملي هو موضوع **ميتافيزيقا الأخلاق** ، أي دراسة العناصر القبلية التي تدخل في قواعدنا السلوكية : فعلى حين أن هناك علوماً خالصة تكشف بالتعاقب عن العقل في استعماله النظري ، نظير الرياضيات ، والقسم الخالص من الطبيعيات ، وما بعد الطبيعة ، فإن السلوك الانساني يطالعنا بتعقيد هائل من البواعث والدوافع المتشابكة ، مما يوجب علينا بادىء ذي بدء أن نعزل العنصر العقلاني الخالص فيما إذا وجد .

ينطلق كانط ، كيما يحصل على هذا العنصر ، من الأحكام الخلقية

التي يكون حدوثها عفوياً لدى البشر قاطبة ؛ ويلاحظ كانط أن الشيء الوحيد الذي يخلع عليه الناس قيمة مطلقة هو **الإرادة الصالحة** : فلننظر في كل ما يسميه عامة الناس خيراً ، من قبيل الموهبة والغنى والسلطة ؛ فهذه الخيور لا تعود كذلك متى ما وضعت في خدمة إرادة طالحة . ولكن متى تكون الإرادة صالحة أصلاً ؟ هنا يبدأ الخلاف يدب بين المنظِّرين الأخلاقيين : فهل الارادة الصالحة هي تلك التي تمتثل ، كما لدى مالبرانش ، لنسق معين من الكمالات يعرفه العقل بالحدس ؟ أم تلك التي تفعل بسائق العطف وحب القريب ؟ أم تلك التي تتحرى عن استبصار عن منفعتها الخاصة أو المنفعة الاجتماعية ؟ جميع هذه كانت مذاهب دارجة للغاية في زمن كانط، وغلطها في نظره أنها تعاكس اتجاه الرأي الشعبي بنسبتها الإرادة الى شيء آخر غير استعدادها الداخلي الذاتي : فعندها أن معرفة مراتب الكمال، ومعرفة منفعة الآخرين أو منفعة الذات ، لا يعود أمرها إطلاقاً إلى الإرادة . ومعلوم أن روسو كان أدان المطمح المشترك لكل فلسفة الأنوار الى التماس الخير في إنماء المعارف ؛ فقد كان يرى الخير الوحيد في نقاوة القلب وإطاعة الضمير : ويقف كانط هنا بجانب روسو ، وضد الأنوار ؛ ولئن لم يتفق معه على التنديد بتقدم الذهن البشري في النظر العقلي ، فقد ذهب الى أن هذا التقدم لا يستتبع ما يناظره في الأخلاق ، والى أن قيمة الانسان مستقلة عنه . وهو يعود مع روسو الى تيار فكري أهملته الفلسفة أو كادت في كل عصر وزمان ، تيار يتحرى في دراسة الطبيعة البشرية عن أساس نظري للقواعد العملية : وقد رأى كانط في هذا التيار الذي لم تخمد فيه قط جذوة الحياة « الفلسفة الأخلاقية الشعبية » ، هذه الفلسفة التي تحكم على الانسان لا بالإحالة الى غاية ما خارجية عن الإرادة ، وانما بالاستعداد الداخلي الصرف لإرادته .

ولا شك أن هذا النهج في التفكير يبدو للوهلة الأولى معاكساً بالأحرى للمذهب العقلاني الخلقي وغير مؤهل لتوجيه كانط نحو اكتشاف العناصر

العقلانية للسلوك ، ولقد كان ما عمله كانط على وجه التعيين أنه انتقل من هذه الفلسفة الخلقية الشعبية الى المذهب العقلاني .

تكمن الإرادة الصالحة في إرادة المرء إتمام واجبه : فالواجب يتمم ليس فقط عندما يكون الفعل مطابقاً للواجب وانما عندما يُفعل عن واجب ؛ وبالفعل ، يمكن للمرء أن يأتي أفعالاً مطابقة للواجب ، فيستنكف عن الكذب ، ويسعف قريبه لبواعث مغايرة تماماً للواجب ، بسائق المصلحة الشخصية مثلاً ، أو بسائق شعور بالشفقة : فالفعل لا يكون في مثل هذه الحال صالحاً من وجهة نظر خلقية . إن كانط تشددي RIGORISTE : فبما أن استعداد الإرادة هو وحده الذي يعتد به ، فليس ثمة من أهمية لمطابقة الفعل المادية للواجب ؛ واذا خالط الواجب دافع مختلف عنه ، مهما يكن طفيفاً ، كان كافياً لتجريد الفعل من استحقاقه . ولنلحظ على أية حال أن كانط في نزعته المتشددة هذه تحليلي أكثر منه أخلاقياً ؛ فهو هنا لا ينصح ولا يسعى الى الإقناع ، بل يبغي الإمساك بالحالة الخلقية في صفائها وخلوصها ؛ وحتى لو كانت هذه الحالة الخالصة وهماً من الاوهام ، وحتى لو لم يوجد قط فعل واحد يُفعل بدافع من الواجب الصرف ، فإن ذلك لا ينال في شيء من متطلبات الأخلاق : فالتشددية هنا هي من صرامة الفكر؛ فإذا كان تجريد الشفقة والتفاني والعطف من كل قيمة قميناً بأن يجرح المشاعر ، فلنقر على كل حال بأن أحكام الثناء الذاتية الخالصة التي نطلقها على تلك العواطف لا تمت بصلة حقيقية الى الاستحقاق الخلقي .

إن القسم الاختصاصي من الأخلاق الكانطية يتمثل في التأويل الذي أعطاه كانط لتلك الصفة القدسية للواجب الذي يتعارض ، في الضمير الانساني ، وكأنه ضرب من المطلق ، مع جميع نصائح الفطنة والحصافة، باعتبارها صفة ثابتة مهما تغيرت الظروف والمصالح . إن روسو يفسرها بـ « غريزة إلهية » ؛ لكن الكلية في نظر كانط تعني العقلانية ؛ فإذا كان الواجب كلياً في أمره ، فمعنى ذلك أنه ، في جوهره ، عقلاني : وفي‌هذه

الفقرة تحديداً تكمن النقطة الدقيقة في **ميتافيزيقا الاخلاق** ، لأننا لو اعتبرنا البواعث المبررة عقلياً للسلوك الانساني والمناقشات الداخلية التي تسبق القرار ، لبدا لنا الواجب بالأحرى لاعقلانياً خالصاً ، أمراً قاطعاً يختم كل نقاش ؛ وروسو ، الذي كان يرى في الضمير غريزة إلهية ، حدد على هذا النحو الطابع المتنافر والفريد للضمير الخلقي ؛ ومعلوم لنا كيف أبرز شوبنهاور في وقت لاحق الصفة اللاعقلانية تماماً لأمر لا يعطي أسبابه ، وكيف شبَّه الواجب ، لدى كانط ، بأنه كالإله يهوه الذي تمنعه شدة غيرته على قدرته من تبرير القوانين التي يفرضها .

ماذا تعني إذن عقلانية الواجب في نظر كانط ؟ لنلحظ بادىء ذي بدء أنه عندما يوضع السلوك الذي يعطي « أسبابه »[٧] في مقابل الواجب اللاعقلاني ، فإن العقل الذي يُتخذ هنا مرجعاً تأملي أو نظري صرف ؛ فقوام الفطنة أو الحصافة استخدام العقل النظري في البحث عن مصالحنا ؛ وعندئذ لا يكون العقل ، بحد ذاته ، هو الباعث الى الفعل ؛ فهو لا يزيد على أن يأتي بضوئه ، على حين أن العلة المحرِّكة تكمن في اللذة أو في الكمال أو في أية غاية أخرى من هذا القبيل . أما في نظر كانط فإن كلية الواجب تتأتى ، على العكس من ذلك ، من العقل الذي يكون الأمر الذي يصدر عنه ، باعتباره مَلَكة الكلي ، قاطعاً مطلقاً ؛ فالعقل بالذات ، من حيث أنه عملي ، هو الذي يلزم إرادتنا .

بِمَ يمكن أن يأمر العقل من حيث أنه عملي؟ بلا شيء آخر سوى عقلانية أفعالنا أو كليتها ، مما يعني لا فعلاً عاقلاً بحكم مطابقته لغاية وُضعت من خارجه ، بل صفة ذلك المبدأ أو تلك القاعدة التي نتقيد بها في فعلنا بألا نتبع لظروف جزئية وبألا نمتثل لهذه الغاية أو تلك ، بل بحيث تكون تلك الصفة قابلة لأن تصير قانوناً كلياً : « افعل فقط حسب المبدأ الذي تستطيع أن تريد أن يصبح في الوقت نفسه قانوناً كلياً » ، تلك هي صيغة

---

(٧) لنلاحظ ان كلمة RAISON تعني بالفرنسية « عقلاً » و« سبباً » في آن معاً . «م» .

ذلك الأمر المطلق أو القانون الخلقي الشهير ، قانون العقل الذي يأمر بموجب ما فيه من عقل محض ، أي بموجب الصورة القانونية الخالصة ؛ وهذا الأمر يتعارض ، بصفته المطلقة ، مع كل الأوامر الشرطية التي تمليها الفطنة ، تلك الأوامر التي تتجلى طبيعتها مما قلناه آنفاً ، أي تلك التي تأمرنا بأن نفعل ونحن آخذون في اعتبارنا أننا ننشد هذه الغاية أو تلك . فمن أي وجه يكون رد الوديعة ، مثلاً ، واجباً ؟ لا من حيث أن ردها يستجيب لمصلحة متغيرة ، وإنما من حيث الصفة الأصلية المباطنة للمبدأ الذي يأمرنا بذلك ، تلك الصفة القابلة لأن تصير قانوناً كلياً ؛ وبالفعل ، لنفرض العكس ؛ لنفرض أن قاعدة رد الوديعة اعتسافية ، غير معصومة عن الخطأ ، متغيرة حسب الظروف؛ فعندئذ لا يعود لمعنى الوديعة المستودعة بالذات من معنى : وبكلمة واحدة ، إن القاعدة ، إذا لم تكن كلية ، نقضت نفسها بنفسها .

حالما يتضح أن سلطة الواجب هي عينها سلطة العقل الخالص وقد صار عملياً ، يطرأ على منظور الحياة الخلقية نوع من الانقلاب ، مشابه لذاك الذي وصفه روسو في **العقد الاجتماعي** : فقد رأينا الانسان فيه يهب نفسه بجماعها للمجتمع ، بدون أن يخضع مع ذلك إلا لذاته . وعلى منوال مماثل ، نجد أنه اذا كانت سلطة الواجب لدى كانط هي سلطة العقل ، فإن الذي يأمر في الانسان هو الملكة التي بمقتضاها يكون إنساناً : احترام العقل إذن هو احترام الانسانية فيه وفي الآخرين ، بحيث يمكن النطق بالأمر المطلق في الصيغة التالية : « افعل بحيث تعامل الانسانية في شخصك وفي شخص الغير كغاية دوماً ، وليس قط كمجرد وسيلة » . وفضلاً عن ذلك ، إذا كان عقلنا يأمر ويعطي قوانين ، فنحن لا نطيع حقاً إلا إرادتنا العاقلة التي هي، بصفتها هذه، مشترعة كلية . اكتشاف العقل العملي هو إذن أيضاً اكتشاف القيمة المطلقة للشخص ولاستقلاله وسؤدده في الحياة الخلقية . أما سائر المذاهب الخلقية الأخرى فهي ، بالضرورة ، مذاهب « تبعية وانقياد لحكم الغير » ، لأنها ترهن الفعل الانساني بغاية

متميزة عن طبيعته الذاتية . أما الواجب فبدلاً من أن ينتزع الانسان من ذاته ليضحي به على مذبح غاية مفارقة وغير قابلة للتفسير ، كما قد يبدو عليه أنه يفعل ذلك للوهلة الأولى ، يخلع عليه ، لأنه عقل ، كرامة واستقلالاً وسؤدداً .

إن التشددية في الحكم على القيمة الخلقية للأفعال ، والصورية في النطق بقانون خلقي لا يرتهن بأي غاية ، والسؤدد الذي يجعل من الإرادة مشترعة ذاتها ، هي إذن الوجوه الثلاثة التي لا تنفصل للعقلانية الخلقية .

ها هي ذي إذن العناصر العقلانية والقبلية للأخلاق قد اكتشفت في آن واحد مع الأمر المطلق . ونقد هذا الطابع القبلي الجديد ، نقد العقل الخالص العملي ، لا يمكن البتة أن ينحو منحى نقد العقل الخالص النظري . ففي هذا النقد الأخير كان كانط برر التراكيب القبلية باعتبارها شروطاً قبلية إما لحدوسنا الحسية وإما للموضوعات الممكنة للتجربة . بيد أن القانون الخلقي لا يحتاج إطلاقاً الى أن يُبرر ، لأنه مطلق ؛ ونحن لا نستطيع البتة أن نفهم لماذا وكيف يكون العقل الخالص عملياً ؛ بيد أن الطابع المطلق لأوامره يجعلنا نفهم لماذا يمتنع علينا فهمه . والمذهب الذي قد يطمح الى استنتاج القانون الخلقي باعتباره شرطاً قبلياً للفعل الانساني ، على غرار ما تكون المبادىء في التحليل المتعالي شرط التجربة ، لن يكون أميناً لا لحرف الكانطية ، ولا لروحها .

ينهج **نقد العقل العملي** إذن عكس نهج **نقد العقل النظري** : فهو يعلمنا ما ينبغي أن تكون عليه الأشياء كيما تبقى كلية القانون الخلقي وضرورته مصونتين ؛ وهو لا يبرر القانون الخلقي لأن هذا القانون يجعل الأشياء ممكنة : بل يبرر أقوالنا في الأشياء لأنها تجعل القانون الخلقي ممكناً .

يستتبع القانون الخلقي بادىء ذي بدء أن الإرادة الانسانية علة حرة ؛ ذلك أن الواجب يستوجب أن نعين بباعث عقلاني صرف ، متعتق

من كل بواعث الحساسية ، ما هو تعريف الحرية بالذات . فعن طريق الواجب يعلم الانسان أنه ليس فقط ما يتبدى عليه ، أي جزءاً من العالم الحسي ، شذرة من الحتمية الكلية ، بل أنه كذلك شيء في ذاته ، مصدر لتعيّناته الخاصة. العقل العملي يبرر إذن ما كان العقل النظري جعلنا نتصوره ممكناً في المنازعة الثالثة للنقيضة: التوفيق بين الحرية التي نحوزها بصفتنا نومينات وبين ضرورة أفعالنا بصفتنا موضوعات تجربة في الظاهرة .

لا يجوز أن نخلط هذه المقابلة بين الانسان الفينومين والانسان النومين مع المقابلة التقليدية بين الحياة الحسية التي تسترقها الانفعالات والحياة الخلقية والحرة التي تتبع العقل ، لأن كل ما يكون عليه الانسان في العالم الفينوميني ، في حال الخير كما في حال الشر ، انما يعبر عن خاصته المعقولة . ليس دخول الانسان الى العالم الحسي إذن سقوطاً للنفس ، كما لدى أفلاطون ؛ فليس ثمة من أثر للأسطورة لدى كانط . وعليه ، ليس بيت القصيد توسيع المعرفة ، ذلك التوسيع الذي أدانه **نقد العقل الخالص** على أية حال إدانة دامغة : فكانط لا يريد أن يكون اكتشاف العقل العملي مناسبةً لتصوف جديد من شأنه أن يدلف بنا الى عالم مغلق دون الميتافيزيقي ؛ فأن نعلم أننا علة حرة ، أي مستقلون عن الحتمية الفينومينية ، ليس معناه أننا نعرف أنفسنا علةً حرة ؛ فمعنى العلة مقولة كلية لا تنطبق ، في ذاتها ، لا على الظاهرات ولا على النومينات ، والقانون الخلقي يتطلب أن نحوز علية مستقلة عن الظاهرات .

إن الانسان حساسية وعقل في آن معاً ؛ فكما أن المعرفة لا يمكن أن تتم إلا بتآزر الحدس الحسي مع التصور ، كذلك فإن أفعالنا ، بما فيها أفعالنا الخلقية ، ينبغي أن يكون لها في الحساسية دافع : فالتصور المحض للواجب ليس له أن يفعل ، من حيث هو تصور . بيد أن هذا الدافع سيجرد العمل الخلقي من كل قيمة فيما لو كان يعود الى طبيعتنا ؛ والعمل المطابق للواجب سيبقى بعد ذلك ممكناً ، ولكن ليس العمل المعمول عن

واجب . يتطلب القانون الخلقي إذن ، إذا كان في الامكان وضعه موضع التنفيذ ، أن تتعين الحساسية قبلياً بشعور يطابقها حصراً : هذا الشعور هو شعور الاحترام ACHTUNG الذي يساورنا فقط أمام قداسة القانون الخلقي ؛ وهو شعور لا يضاهيه في القيمة أي شعور آخر ، ومنه يتألف الدافع الخلقي .

إن للعقل العملي ، كما للعقل التأملي ، جدليته : فهو يروم أن يتحقق الخير الأعظم ، الفضيلة ؛ ولكن بما ان الانسان موجود محبو بالحساسية ، فهو يروم أن تُلبى حساسيته ، أي أن يكون سعيداً ، بقدر ما هو خليق بذلك : وما الخير الاعظم إلا هذا التوافق الكامل بين الفضيلة والسعادة ؛ والحال آن السعادة رهن بالشروط الطبيعية التي تبدو غريبة وخارجية تماماً عن الحياة الخلقية ؛ وهذا الى حد قد يبدو واجباً معه البحث إما عن السعادة حصراً ، نظير ما يفعل الابيقوريون ، وإما عن الفضيلة حصراً ، بحسب الدعوى الرواقية التي تعتبر جميع الترضيات الحسية غير ذات شأن . إن هذه النقيضة لابد أن يوجد لها حل ، إذا كان للواجب من معنى ، أي إذا كنا ملزمين بالمصادرة على وجود يتاح معه للطبيعة في آخر المطاف ان تتوافق مع مطلب القانون الخلقي ؛ **ومصادرات العقل العملي** هذه هي خلود النفس ووجود الله . وخلود الشخص يعني الاعتقاد بحياة أخرى ، تتناغم فيها الطبيعة مع قانون العدل ؛ أما الاعتقاد بالله فهو الاعتقاد بموجود أسمى ، خالق للطبيعة وصانع للقانون الخلقي في آن معاً ، وفيه ينبغي بالتالي أن يوجد أساس التوافق النهائي بين الفضيلة والسعادة . إن هاتين المصادرتين موضوع **لإيمان خلقي** ، متميز أتم التميز عن الإيمان النظري ؛ فالايمان الخلقي هو الإيمان بوقائع لا وجود لها في نظرنا إلا على أنها شروط الحياة الخلقية ؛ وهو لا يتطلب ، على نحو ما اعتقد عن خطأ كثيرون من واضعي الدين الطبيعي ، أن تكون تلك الحقائق مبرهناً عليها بالعقل النظري الذي لا يستطيع ولا يجوز له ، على العكس من ذلك ، أن يبرهن عليها ؛ فهو لا يستطيع ذلك ، على نحو ما كان أوضح **نقد**

العقل الخالص ؛ كما أنه لا يجوز له ذلك ، بحكم تنظيم ملكاتنا الذي لا يقدر في أي درجة أن يرهن إتمام واجبنا ببرهنات يعسر بقدر أو بآخر فهمها ، مما قد يمس بالطابع المطلق للأمر . ليس على العقل العملي إذن أن يستدعي العقل النظري لنجدته : **فأولية العقل العملي** ، حسب صيغة كانط ، تعني أن العقل النظري لزام عليه التسليم بالاعتقادات التي يتطلبها العقل العملي ، بشرط وحيد وهو أن تكون ممكنة ؛ والحال أن الجدل المتعالي استبقى بصريح العبارة إمكان إرادة حرة ونفس خالدة لإله كلي القدرة .

خلاصة القول أن كانط قلب ، في النقد الثاني كما في النقد الأول ، الترتيب المعتاد للمسائل : فليس تعيين واجبنا رهناً ، حاله من قبل ، بمعرفة مصيرنا : وإنما لأن الواجب يفرض نفسه كمطلق نعرف أن لنا مصيراً يضبطه موجود كلي القدرة وكلي العدل ؛ والحق أننا هنا أيضاً أمام « ثورة كوبرنيكية » ؛ لكن موضوع العقل النظري متعين بصفته موضوع تجربة ممكناً ، وموضوع العقل العملي متعين بصفته موضوع إيمان ؛ وما فكرة مصيرنا ، في حقيقة الأمر ، إلا الاعتقاد بديمومة الشروط التي تجعل تقدمنا نحو الكمال الخلقي، الذي يأمر القانون الخلقي ببلوغه، ممكناً ؛ والمفروض بخلود النفس ، بحكم التباس قابل للفهم ، وبما يتيحه من إمكان للعدل في توزيع السعادة ، أن يكون بوجه خاص مناسبة لمجهود خلقي جديد .

(٩)
الـــديـــن

إن هذا القلب للمسائل ، وهو من العلامات الفارقة للمذهب النقدي ، كان فيه تجديد لجميع المشكلات الدينية والقانونية والسياسية ؛ والنظر في هذه المشكلات شغل كانط كثيراً بعد **نقد العقل العملي** . لقد قال روسو إن

أكبر خطأ وقع فيه المتقدمون عليه أنهم فصلوا المسألة السياسية عن المسألة الخلقية : وهذه هي الفكرة الأم للمذهب النقدي : فهو يبطل الفكرة القائلة إن الدين والقانون والبنيان السياسي ترتهن بشروط تاريخية أو جغرافية محتومة ، يتعين على الانسان القبول بها سلبياً ؛ وبقدر ما كان ينفر من فكرة دين أو دستور مبنيين على مأثور تاريخي ، كذلك كان ينفر من فكرة وجود اجتماعي مطلق يتخذ الأشخاص وسائل له أو أدوات . ويدخِل كانط على جميع هذه المسائل روحاً من الحرية، وإيماناً بتجديد ممكن للانسان عن طريق استعمال حريته ، وهما ما يفسران حماسته التي عرفت عنه لبدايات الثورة الفرنسية .

يعطي **الدين في حدود العقل المحض** DIE RELIGION INNERHALB DER GRENZEN DER BLOSSEN VERNUNFT، ١٧٩٣)، هذا التعريف : « قوام كل دين اعتبار الله ، في كل واجباتنا ، المشترع الواجب احترامه » ؛ فالفعل الخلقي ، من وجهة النظر الدينية ، هو الفعل الذي يرضي الله والذي نستطيع بفضله أن ندخل الى ملكوت الله : من هنا كان دين طبيعي ، مطابق في جوهره للدين المسيحي ، قوامه إرادة ثابتة على إتمام واجباتنا إرضاء لله . وكل صعوبة إنما تتولد من تلاقي هذا الدين الطبيعي بدين تاريخي ، وثوقي ، « نظامي » ، كدين الكنائس البروتستانتية . وبادىء ذي بدء العقيدة : فمسلمة خلود النفس والله المحب للعدل مباينة جداً لعقيدة الله المنتقم في البروتستانتية : فقلق المؤمن من ألا يرضي الله ، وعلى الأخص من ألا يعرف أبداً ما إذا كان أرضاه بسبب جهله بما قد يكون قارفه من خطايا ، ورزوحه تحت وسواس الفساد الأصلي العضال للطبيعة البشرية ، وخوفه من الدينونة الأبدية ، كل ذلك يضفي على العقيدة اللاهوتية لوناً قاتماً يتضارب مع المسلمة الكانطية التي تعبر على العكس ، من خلال فكرة العدل الإلهي ، عن إمكانية لامحدودة للانبعاث والتجدد . هذا التحويل للعقيدة الى مسلمة يرتبط وثيق الارتباط بتحول عقيدة الخطيئة الأصلية الى نظرية الشر الجذري ؛ فالشر الجذري

هو الإرادة الطالحة في جوهرها ، الخاضعة للانفعالات ، تلك الإرادة التي يحملها الانسان معه عندما يأتي الى الحياة : غير أنه في العقيدة ، فضلاً عن ذلك ، شر ملازم للبشرية قاطبة ، يُتناقل بالطبيعة ، فساد لا يقدر الانسان أبداً على شفاء نفسه منه ؛ أما لدى كانط فالشر الجذري ، على العكس من ذلك ، « أكثر الخطايا شخصية » ، الخطيئة التي تعبر ، على صعيد ما هو حسي ، عن قرار ، لا تفسير له أصلاً ، يصدر عنا بصفتنا وجوداً معقولاً. ومن ثم فإنه يكون منطلقاً بل حافزاً للحياة الخلقية ، ليس له ذلك الأثر القابض للنفس الذي لعقيدة الخطيئة الأصلية .

وبعد ذلك الكنيسة : فالفكرة الكانطية عن ملكوت الله هي غير فكرة الكنيسة التاريخية ، القائمة على أساس تنزيل كتاب مقدس ، المعلِّمة لأفعال عبادية هي في ذاتها غير مهمة ، لكنها ترضي الله وتضمن الخلاص . فالكنيسة الكلية ستكون (وهنا يساير كانط في التفكير لوثر) مجموع ذوي الإرادة الصالحة ، ممن تنبض أفئدتهم بإيمان محض : غير أن « ضعفاً خاصاً بالطبيعة البشرية هو ما يوجب ألا يُتخذ هذا الايمان المحض ، بالقدر الذي يستأهل ، أساساً وحيداً لبناء كنيسة عليه » : من هنا كانت ضرورة الكنائس المتأسسة ؛ غير أن هذه الكنائس هي دوماً من اختراع بشري ؛ وسلطتها لا تستمدها من الله ؛ وفي الوقت الذي لا يحل لها فيه على الإطلاق أن تفرض اعتقاداتها ، فإن عليها أن تبرر نفسها أمام العقل بوصفها تقاربات من كنيسة كلية . يقول كانط في **نزاع الملكات** (١٧٩٨) : « إن جميع تأويلات الكتاب المقدس ملزمة ، **من حيث أنها تعني الدين** ، باتباع مبدأ الخلقية الذي هو هدف الوحي : وإلا كانت فارغة عملياً أو كانت حتى بمثابة عقبة أمام الخير » .

(١٠)
القـانــون

هذا الروح الجديد عينه تجلى في المسائل السياسية والقانونية . فكانط لا يعتقد بتقدم حتمي للبشرية . « كيف يكون تاريخ ما ممكناً قبلياً ؟ جواب : إذا فعل النبي بنفسه وأسس الأحداث التي يتنبأ بها مقدماً »[٨] . وقد بدت له الثورة الفرنسية ، حتى في عام ١٧٩٨ ، وعلى الرغم من قسوة عهد الإرهاب ، شاهدة على وجود استعداد خلقي لدى الجنس البشري ؛ فهي تعبر عن شعور شعب بكامله بما له من حق وبما عليه من واجب ، وعلى وجه التعيين حقه في أن يضع لنفسه الدستور السياسي الذي يرضيه ، وواجبه في أن يختار دستوراً يتم معه من حيث المبدأ تفادي الحرب الخارجية ، أي دستور جمهوري .

التقدم الحق هو في نظره إذن تقدم قانوني وخلقي ، مهام تفرض نفسها على الإرادة . وقد وجدت فيه فكرة حتمية الحرب ، بوجـه خاص ، تلك الفكرة التي كانت ضاربة الجذور في فلسفات التاريخ المسيحية ، خصماً لا تلين له قناة في كتابه في **السلم الدائم** ZUM EWIGEN FRIEDEN، ١٧٩٥) . وقد تهيأ له أن التدابير التمهيدية التي من شأنها أن تجعل البنود النهائية لسلم دائم ممكنة هي : إبطال المعاهدات السرية الموجهة ضد أمم أخرى ، حظر اعتبار بلدان بكاملها أملاكاً قابلة للمقايضة ، إلغاء الجيوش النظامية ، الاستقلال السياسي التام لكل بلد ، وتحظير وسائل الحرب البشعة . وبنود السلم الدائم هذه ترتد في جوهرها الى تبني البلدان قاطبة للدستور الجمهوري الذي يضمن وحده الحقوق كافة ، والى إنشاء عصبة للامم VÖLKERBUND ، لا تكون دولة عليا VÖLKERSTAAT، وانما اتحاد فيدرالي مقتدر على خلق قانون دولي

---

(٨) نزاع الملكات STREIT DER FACULTÄTEN ، طبعة ركلام ، ص ٩٩ .

VÖLKERRECHT . وجلية للعيان هنا الفكرة الموجِّهة لذلك الكتيِّب الذي أصاب شهرة : إحلال حالة قانونية محل الحالة الفعلية ، وحالة خلقية محل الحالة الطبيعية ، على أن يكون المعوِّل الوحيد في ذلك التفاهم والإرادة الصالحة .

بين التصور المفارق لقانون مطلق ثابت ، يكمن مصدره في العلم الالهي (إذ لا يمكن أن يأتي هذا الثبات إلا من نظام أرسى أسسه الله)، وبين التصور الذاتي النزعة الذي يستولد القانون من الحاجات والمواضعات التي يتواضع عليها الناس فيما بينهم لإشباع تلك الحاجات ، يدخِل كانط التصور النقدي لقانون يرتبط بالعقل العملي ارتباط النتيجة ؛ يقول الأمر : « افعل بحيث تتخذ الانسانية كغاية ، وليس قط كوسيلة » . ومن هنا يمكن استنتاج المبدأ العام للقانون : « افعل خارجياً بحيث يمكن للاستعمال الحر لإرادتك أن يتواجد مع حرية كل فرد طبقاً لقانون عام » ، وهو مبدأ يتضمن في آن واحد الإكراه الخارجي الذي يتعين على الدولة ، لسان حال القانون ، أن تمارسه تجاه الأفراد ، وحق مقاومة الفرد ضد الدولة ، وحق الملكية الذي يعطي كل فرد دائرة ممارسة حريته .

(١١)
ملكة الحكم

يذكر القارىء أن كانط تصور في آن واحد مع النقدَيْن الأولين نقداً للذوق ، للعناصر القبلية التي تندرج في الحكم الاستطيقي : بيد أن هذا النقد لم ينشر إلا سنة ١٧٩٠ ولم يمثل إلا القسم الأول من **نقد الحكم** KRITIK DER URTHEILSKRAFT الذي يتضمن قسمه الثاني نقد أحكام الغائية ، كما يتضمن مدخله عرض البواعث التي تقرِّب دراسة الغائية في الطبيعة من دراسة الجمال .

إن المدخل المشار اليه ، الذي كتب بعد الانتهاء من المؤلَّف في جملته ،

يتضمن أكبر محاولة بذلها كانط قط لاستكشاف الرابط بين أجزاء فلسفته؛ وهذا **النقد** الثالث يمكن أن يُعد، في جملته، ناجماً عن محاولة للتوحيد . لقد كان النقدان الأولان يفصلان بهوة لا تردم بين الطبيعة والحرية: الطبيعة، أي ما هو قابل للمعرفة بالإضافة الينا وفي الوقت نفسه ما هو ظاهرة ، بل حتى بالأحرى ما هو قابل للمعرفة لأنه ظاهرة ؛ والحرية ، أي ما هو غير قابل للمعرفة وما هو نومين ، أي دائرة الفعل الخلقي والواجب التي تتطلب استعداداً خالصاً للإرادة ؛ من جهة أولى ، الفهم الذي ترسم معانيه قبلياً ، بتوحيدها الحدس الحسي ، بنيةُ الطبيعة ؛ ومن الجهة الثانية ، العقل الذي يأمر بموجب قانون مطلق ولامشروط .

هذه الهوة تضع مسألة : فما الطبيعة والحرية بحقيقتين متعادلتين ؛ فواحدتهما ظاهرة ، والثانية خاصية للشيء في ذاته ؛ وحتمية الطبيعة ، بدلاً من أن تكون سالبة لحرية الإرادة ، إنما أساسها هذه الحرية ؛ والفعل الخلقي يضعنا على تماس بالوجود الذي لا نبلغ منه ، بالمعرفة ، إلا الظاهرة . أما كيف تتبع الظاهرة للنومين ، فتلك هي المسألة التي اعتقد أفلاطون أنه واجد الحل لها بنظريته في المشاركة والأوساط والتي أثبت **النقد** أنها غير قابلة للحل ، لأن النومين غير قابل للمعرفة ؛ لكن أما أنها تتبع لها ، فهذا يقين . ومنذئذ ينفسح مجال ، في المذهب النقدي ، لنظرية ستلعب ، مع التعديلات الواجبة ، دور نظرية الأوساط في الوثوقية الأفلاطونية .

إن مذهباً نقدياً في الأوساط بين المعقول والمحسوس هو الشأن الخاص لـ« **نقد الحكم** » . وبالفعل ، إن الحكم عند كانط هو الظن DOXA عند افلاطون في محاورة **ثياتاتوس** ، أي الملكة التي تتضمن الجزئي تحت الكلي ، فتربط الحدس الحسي بالتصور . كل ما هنالك أن الوثوقية لا تعرف إلا نوعاً واحداً من الحكم ، هو الحكم المعيِّن DIE BESTIMMENDE URTHEILSKRAFT الذي يكون فيه الكلي والجزئي كلاهما موضوعين للمعرفة ، بحيث أن الجزئي يكون فيه متعيِّناً على أنه حالة لقانون أو لقاعدة

كلية . لكن لنفرض أن الجزئي هو وحده المعطى ، وأن الكلي غير معطى ولا يمكن أن يكون معطى ؛ لكن إذا كنا نعرف مع ذلك أن هذا الجزئي تابع لكلي غير قابل للمعرفة ، فإن على ملكة الحكم أن تعمل هنا أيضاً لتكتشف مبدأ كلياً بحيث تبدو الجزئيات على أنها نتائج له ؛ لكن الحكم المقصود عندئذ هو الحكم العاكس DIE REFLECTIRENDE URTHEILSKRAFT الذي لا يعيِّن موضوعاً للمعرفة نظير الحكم المعيِّن ، بل الذي يعطينا قاعدة ضرورية لتعقل المعطى . وحتى نتصور الحكم العاكس ، لنستذكر أن وحدة التجربة الممكنة ، الناجمة عن التحليل المتعالي ، تترك المحتوى التجريبي للمتنوع الحسي بلا تعيين إطلاقاً ؛ فنحن نعرف أن ثمة قوانين ، لكننا لا نعرف ما هذه القوانين ؛ والحال أن كشف القوانين التجريبية ، وتنسيق هذه القوانين في قانون واحد (كما في طبيعيات نيوتن) ليسا بممكنين إلا بفضل وحدة ستكون للتنوع التجريبي كما الإدراك المتعالي لمتنوع الحدس القبلي ؛ وفي هذه الحال ستُتصور الطبيعة على أنها تنفيذُ مقصدٍ متضمَّن في وحدة تصوره أي متعيِّن بغايات ، على اعتبار أن العلة الغائية ما هي إلاً تعيين معلول بتصور هذا المعلول .

من الواضح أنه ليس لدينا أي تصور عن مثل هذه الوحدة ؛ فلو كان لدينا هذا التصور ، لما بقي أي مكان للمعرفة التجريبية ، ولكان علمنا بالكون تاماً بصورة قبلية ؛ وعلم كهذا لا يعود إلا الى فهم حدسي يعيِّن الموضوع بمعناه ؛ وتبقى هناك حركة الذهن الذي يسعى الى تقنين التجربة في قوانين أقل فأقل تعداداً ، وذلك هو بالتحديد الدور الخاص للحكم العاكس : فعمله أن يستكشف الخطوط التي تتساءل نحو ذلك المركز الخيالي الذي يمثله لنا العقل الأعظم الذي خلق الكون ؛ وعلى الرغم من أننا لا نعيِّن بذلك أي موضوع جديد ، فإن لنا فيه قاعدة لا غنى عنها وبدونها لن نستطيع أن نتعقل الكون .

لقد كان كانط اكتشف دور الغائية في علم الجمال قبل أن يصمم ذلك المدخل. وأما أن الجميل موضوع للذة متجردة ، لا ترتبط باهتمام حسي،

نظير المتع ، أو باهتمام خلقي ، نظير الخير ، وأما أن هذه اللذة هي بمثابة الأساس لحكم صادر عن الذوق الطامح الى الكلية ، فإن لفي ذلك لغزاً كان علماء الجمال التجريبيون يحاولون بلا جدوى فكه بإرجاعهم الجميل الى الممتع أو الى النافع وبإلحاحهم على تنوع الأذواق : فمن أين يمكن أن تأتي لذة لا تسد أية حاجة ، وكلية لا تعرف لها أية قاعدة قبلية ؟ لقد استخلص كانط هاتين الصفتين من صفة ثالثة : فالانسان تتحصل له لذة عندما يَخْبَر موضوعاً يستجيب بدقة للغاية التي وجد من أجلها ؛ ويتحصل له كدر في الحالة المعاكسة ؛ إنها لذة الكمال أو ألم النقص : والملكتان اللتان تتحكمان بهذه اللذة هما المخيلة التي ترسم الموضوع طبقاً للتصور ، والفهم الذي يعطي التصور الذي بموجبه يُحكم على الموضوع ؛ والحكم هو الذي يعيد ربط الرسم بالتصور. لنفرض الآن أنه ليس ثمة من تصور معطى ، وأن الموضوع المعطى بالمقابل يتيح للمخيلة أن ترسم بحرية لا لتمثل تصوراً مثل ذاك ، وانما كما تفعل عندما تمثل أي تصور من التصورات ؛ ففي مثل هذه الحال يتوافق مران المخيلة مع شروط وحدة الفهم ، ولكن بدون أن تذعن لوجوب تمثيل أي تصور ؛ وإن لفي تمثيل الموضوع غائية ، لأن هناك توافقاً بين المخيلة والفهم . ولكنها **غائية بلا غاية** ، لأن المخيلة لا تخضع لأي تصور : إن هذا المران الحر للمخيلة ، المتوافق عفوياً مع شروط الفهم ، هو ما ينتج لذة ، لأن هناك غائية ؛ لذة متجردة ، لأن هذه الغائية متحررة من كل تصور ؛ لذة ذات قيمة كلية ، لأنها مشتقة من الشروط القبلية لممارسة ملكة الفهم ، من توافق المخيلة والفهم ؛ لكن الحكم المقصود هو الحكم العاكس غير المتعيِّن بتصور . ليس للجمال إذن من وجود موضوعي ؛ ومع ذلك فإنه كلي ، لأنه مشتق من علاقة بين الموضوعات وملكاتنا .

لقد وجدت قبل كانط كثرة من النظريات الجمالية الصورية ، نقصد النظريات التي ترجع الجمال لا الى انطباع جزئي أو إجمالي ، وانما الى بعض العلاقات الصورية من قبيل التواؤم والتساوق والوحدة في التنوع ؛

لكن صورية كانط صورية نقدية تبحث في طبيعة ملكاتنا عن أساس تلك العلاقات الصورية وما تبتعثه من لذة في النفس . لقد بذل كانط ، عن طريق هذا النقد ، مجهوداً مرموقاً لتحرير علم الجمال من الزعم المتهافت الذي يطالبه بإعطاء قواعد للفنون الجميلة ؛ فالقاعدة تفترض تصوراً ينبغي أن يخضع له الموضوع ؛ ومن ثم فهي تلغي تماماً حرية لعب المخيلة . اما كانط فيعطي ، على العكس ، مكانة الصدارة في الفن للعبقرية ، أي للاستعداد الداخلي ، المتولد من الطبيعة ، الذي بوساطته « تعطي الطبيعة قواعد للفن » . إن الفنون الجميلة هي فنون العبقرية ، ونقد الذوق لا يمكن أن يطمح الى أكثر من بيان الشروط القبلية لخصوبته . إن الصورية الكانطية ليست هنا كما في كل موضع آخر ضرباً من رسم خارجي للأشياء ، وانما هي حافز ، نقطة انطلاق ، إشارة الى مهمة لامتناهية مطلوب إنجازها .

تصطدم هذه الصورية بصعوبة في الجليل، الذي كان طفق يلعب الدور المعروف في تطور الرومانسية ، ذلك الجليل الذي تثور له انفعالات النفس ، على حين أن معاينة الجميل تهدئها وتبعث فيها الطمأنينة ؛ وبالفعل ، يقر كانط بأن المخيلة تبقى في الجليل ، سواء أكان هو الجليل « الرياضي » ، جليل المقادير، أم الجليل « الدينامي » ، جليل القوى المعنوية أو المادية، مقصِّرة دون مهمتها، فتستشعر النفس ذلك اللاتناهي الذي يطفح ويجاوزها من كل جانب على أنه كدر وعناء . ومع ذلك فإن الجليل يرضينا ، ويقدم مادة لحكم ذوقي . ذلك أن الجليل ، على ما يرى كانط ، هو للجميل كما العقل لتصورات الفهم ؛ ففي الجميل ، يكون للمخيلة مهمة متناهية ومحدودة تنجزها ؛ أما في الجليل ، فإنها تستشعر لاتناهي مهمة لا ينضب لها معين ؛ ومن هنا كان ذلك المزيج من العناء ، المتأتي من شعورها بضعفها ، ومن اللذة ، المتأتية من أنها مقدر لها بالطبيعة أن تنزع نحو مثال يجاوزها .

ليس لمعنى الغائية مكان مبرر في الإدراك الذهني للطبيعة إلا بصفته قاعدة لملكة حكمنا ، لا بصفته وجوداً موضوعياً . وقد رأينا من قبل كيف

يستخدم كانط هذا المعنى في تعيين منظومة القوانين التجريبية ، ولكن له مكاناً خاصاً في علم الموجودات المتعضية : فالموجود المتعضي هو بالفعل الموجود الذي لا يمكن أن تُدرك أجزاؤه إلا بنسبتها إلى فكرة الكل منظوراً اليها على أنها علة إمكانها ، أي على أنها علة غائية . وجلي للعيان أن بين هذا التفسير وبين المذهب الآلي تصادماً : فعندما نتبع التحليل المتعالي يبدو لنا ، بالفعل ، أن التفسير الآلي لا بد أن يكون شاملاً لأنه يعيّن ، طبقاً لقوانين ، مكان كل ظاهرة في الزمان ؛ وقد يتهيأ لنا أن الحل يكمن في اعتبار التفسير الآلي هو وحده النهائي ، على حين أن المذهب الغائي لن يكون والحال هذه إلا كيفية ذاتية تماماً ومؤقتة في التعقل . ولكن ليست هذه هي وجهة نظر كانط الذي يعد المذهب الغائي تفسيراً سيبقى على الدوام ضرورياً ، على الرغم من أنه لا يفيدنا شيئاً بخصوص الأشياء . إن كانط يريد ألا يكون في مكنتنا تعقل الطبيعة إلا على أنها عمل فني جرى تنفيذه طبقاً لغايات ، ولكن مع توكيده على أن هذا التفسير لا يفيد في تعيينها بصفتها موضوعاً. وإن لفي هذا الموقف نقطة كانت ستستغلق على الفهم لولا أن التعيين بالعلل الغائية هو ، لدى الانسان ، البديل عن معرفة لا تقع في متناوله . وبالفعل ، اذا فرضنا فهماً حدسياً ، أي حدساً تعيّن تصوراته مباشرة الموضوعات ، فلن يكون له من تفسير لا بالآلية ولا بالغائية ، لأن الطبيعة ستكون والحال هذه كأنما وضعت دفعة واحدة أمام بصره . فإذا اعتبرنا الآن ملكتنا الاستدلالية في المعرفة بالإحالة الى فكرة فهم حدسي، رأينا أن تعيين الوجود الموضوعي للطبيعة عن طريق تطبيق المقولات على الحدوس الحسية لا يكشف لنا البتة ما هي الطبيعة في جوهرها ، وتتضح لنا عندئذ ضرورة وجهة النظر الغائية ، لا لتعيين الطبيعة كموضوع للمعرفة ، وانما لإدراكها بالأحرى باعتبارها ظاهرة لوجود لا يقع في متناولنا . ولئن جَعَلنا العقل العملي ، من جهة أخرى ، نعرف وجود إله خالق ، فيسير علينا أن نتبين كيف سيتدخل اعتبار الغائية بين معرفة الحتمية والقانون الخلقي ليربط الطبيعة والحرية واحدتهما بالأخرى . **نقد**

الحكم يرجع إذن الى فكرة ميتافيزيقا حدسية النزعة يرى كانط أن من المحال البلوغ اليها، ولكن خلفاءه سيبذلون قصاراهم لتحقيقها، انطلاقاً بالضبط من الفكرة التي أعطاها عنها .

(١٢)
خلاصة

إن المذهب النقدي ، في جملته ، إحياء للقيم الروحية ، التي رمت حولها الشبهات الشكيةُ والماديةُ العائدتان الى أواسط القرن الثامن عشر : فالعلم ، والاخلاق ، والقانون ، والدين ، والفن أمست مبررة أمام العقل . وجلي للعيان ما هو الثمن : فما ذلك عن طريق الحدس أو الاستكشاف العقلي لوجود مفارق ما ؛ فمثل هذا الوجود لا يقع أبداً في متناولنا ؛ وانما لأن تلك القيم جرى استكشافها باعتبارها الشروط الضرورية للممارسة الأكثر تواضعاً والأكثر أولية للملكات الانسانية : علام يبرهن **نقد العقل الخالص** ؟ على أن إدراك الموضوع يتضمن سلفاً جميع الوظائف الذهنية الفاعلة في العلوم الأكثر تعقيداً ، وعلى هذا النحو يكون العلم قد وجد تبريره . والقيمة الخلقية تتولد مباشرة من الصفة العملية للعقل ، كما يتولد الجمال والغائية من شروط الفاعلية الضرورية للمخيلة والفهم . وحدها الميتافيزيقا ، التي كانت تربط جميع تلك القيم بأشياء في ذاتها ، هي التي أُنتبذت .

لكن هذا التبرير للقيم يتضمن اتجاهين ربما كان يمتنع التوفيق بينهما : فالنقدية ، من جهة أولى ، تجعل مكانة الصدارة للفاعلية والعفوية والحرية : فليس موضوع المعرفة حداً ، وانما نتاج للذهن ؛ والحرية هي الشرط الوحيد للحياة الخلقية ؛ وعلى اشتغال المخيلة الحر يتوقف الفن والجمال . لكن هذه الفاعلية ، هي ، من جهة أخرى ، دون حياتنا وتجربتنا الفعليتين . فنحن لا نستوعب ، في إدراكنا ، من

الفاعلية التركيبية التي كوَّنت المعرفة سوى النتائج ؛ ولا نعرف من الحرية سوى عواقب قرار لازمني . لقد كانت النقدية إذن ، وتبقى ، في مظهرها الأول ، حافزاً للفكر ، مذهباً يحول المعطيات المزعومة الى مهام للفاعلية ، فلسفةً للشغل الروحي ، منها تولدت في القرن التاسع عشر جميع المذاهب التي تتحرى في الوجود عن عمل تنجزه أكثر مما عن شيء تعاينه . لكن النقدية تتبدى ، في مظهرها الثاني ، تبريراً متزمتاً للمعطى ؛ فتصورها عن العلم سكوني ، إذ تخضعه لشروط تخطتها العلوم منذ عهد بعيد ؛ وتصورها عن الأخلاق تشددي ، إذ تضعها خارج الشروط الواقعية للنشاط الانساني ؛ وتصورها عن الفن صوري ، إذ تكاد تفرغه من كل مضمون ؛ على هذا النحو يكون الذهن مكرهاً في كل شيء على اتباع دروب مطروقة : فالقبلي الكانطي يعبر في آن واحد عن هيمنة الذهن وعن خضوعه .

(١٣)
أنصار كانط وأخصامه
في مختتم القرن الثامن عشر

غدت النقدية الكانطية ، ابتداء من عام ١٧٨٦ على وجه التقريب ، موضوعاً لاهتمام عام في المانيا ؛ ففي ذلك التاريخ نشر ش . إ . شميد **مختصر نقد العقل الخالص** ، ونقد ل . هـ . جاكوب ، في **فحص « الساعات الصباحية » لمندلسون** EXAMEN DES MORGENS-STUNDEN DE MENDELSSHON من وجهة النظر الكانطية أدلة وجود الله لدى مندلسون، وكتب تيتل **في إصلاح الأخلاق لدى كانط**. ثم بدأت الانتقادات تتتالى : ففي عام ١٧٨٨ أصدر فايزهوبت ، وهو من اللاهوتيين ، كتاب **شكوك حول التصورات الكانطية للمكان والزمان** ؛ وتباهى بوجه خاص راينهولد ، الاستاذ في جامعة إيينا ، بتعميق الكانطية

في **محاولة لنظرية جديدة لملكات الانسان التمثيلية** (١٧٨٩) ، ثم في **رسائل في فلسفة كانط** (١٧٩٠) .

يرى راينهولد أن الثنوية التي أقامها كانط بين الحساسية والفهم ليست حلاً ، بل تضع مسألة : لماذا يكون الفهم مرتبطاً على الدوام بمادة تعطيها الحساسية ؟ يقولون : لأن التجربة غير ممكنة بوجه آخر : وهذا ليس بجواب . ومن ثم يريد راينهولد تسبيق النقد بنظرية أولية يجاوز فيها الملكات الثلاث التي أقر بها كانط، أي الحساسية والفهم والعقل ، ويدرس ما هو مشترك بينها ، أي التمثل VORSTELLUNG . فببيانه أن كل تمثل يتضمن ذاتاً متمثِّلة وموضوعاً متمثَّلاً ، مما يعدل القول بأنه يحتوي معطى أو مادة يتلقاهما ، وصورة أو بنية ينتجهما ، ما زاد راينهولد على أن وصف على نحو أكثر تجريداً ، وإنما بدون مزيد من الإنارة ، التمييز الكانطي بين متنوع الحساسية ووحدة الإدراك الواعي . ولم يبقَ راينهولد على كل حال وفياً لهذا الضرب من الكانطية المعممة ؛ فالنظريات الكانطية في مصادرات الأخلاق لا تلبي حاجات الانسان الديني الذي يريد إلهاً اكثر واقعية يتعبد له ؛ ومن ثم نراه ييمم شطر أفكار جاكوبي ، فيسلِّم بإدراك للإلهي ، غير متاح للعلم . وفي طور لاحق ، أخيراً ، وتحت تأثير بارديلي ، لا يمانع في مداناة النقد من الاونطولوجيا ، وفي اعتبار العقل البشري ملكة قادرة على استكشاف اللامشروط .

في عام ١٧٩٠ صدرت أيضاً **محاولة في الفلسفة المتعالية** لصالومون ميمون ، ثم أتبعها بـ « **المعجم الفلسفي** » (١٧٩١) و « **مقالة المنطق أو نظرية الفكر** » (١٧٩٤) ؛ وقد اعترض ميمون على البرهان الذي أعطاه كانط على قبلية التراكيب (لأن متنوع الحساسية لا يتطلب البتة ، بطبيعته ، أن يوحده الفهم) ، وعلى حقيقية هذه القبلية بالذات ، على اعتبار أن الإلزام الذاتي كما قال به هيوم قمين بأن يفسر وهمها . ومع ذلك ، إن ثمة فلسفة متعالية تسمح بالتعيين القبلي

للموضوعات : وبغية استكشافها يستوحي ميمون المنطق العام: فالجنس (الخط) هو للفصل النوعي (المستقيم أو المنحني) كقابل التعيين للتعيين؛ والحال أن كل تعيين يحتوي قبلياً معنى قابل واحد من قابلات التعيين (المستقيم يفترض خطاً)، وإن لم يكن العكس صحيحاً (الخط لا يفترض مستقيماً) ؛ ثمة إذن بين قابل التعيين والتعيين تركيباً أحادي الجانب : على أنه ينبغي أن نضيف القول إن معرفة هذا التركيب تجاوز ، في قصد ميمون ، المنطق العام ، لأن هذا الأخير ، إذ لا يعتبر غير الصورة ، يستطيع أن يتخذ حسبما يحلو له كل حد موضوعاً أو محمولاً : ومدَّعى المنطق المتعالي أنه يميز الموضوع الصادق والمحمول الصادق . ويبقى على أية حال أن تركيب ميمون الأحادي الجانب عظيم الشبه بما كان كانط أسماه التحليل ، لأن المحمول (المستقيم) يحتوي فيه معنى الموضوع (الخط) . ويلوح أن تأمل ميمون في الفهم اللامتناهي وفي التفاضليات قد اتخذ هو الآخر صورة مسألة من مسائل المنطق العام : فمعلوم لنا أن أرسطو اعتبر أن تعيين الماهية ، أي اتحاد الجنس بالفصل النوعي ، مسألة غير قابلة للحل ؛ وهذه المسألة هي عينها التي يضعها ميمون حينما يعلن أن التركيب الأحادي الجانب لا يمكنه أن يؤسس معقوليته الخاصة ولا معقولية العلاقات التي يؤسسها : وبعبارة أخرى ، إن هذه العلاقات تظل تشتمل على معطى خالص ، على محض تقارن للفرق مع الهوية : فالواقعي بتنوعه يتخطى المنطقي المبني على مبدأ الهوية وحده . ويتعين على الفهم اللامتناهي (المسمى أيضاً الوجدان الأصلي أو الأنا المطلق) أن يوحِّد الهوية والفرق ، المنطقي والواقعي ، مع إبقائه على ما بينها من تمايزات ؛ وعلى هذا النحو يعلِّم ميمون حد طموح العقل : « يتطلب العقل أن نعتبر المعطى في الموضوع (أي المتنوع ، المتقارن) لا على أنه شيء ثابت بطبيعته ، وانما على أنه نتيجة لتحديد ملكة المعرفة عندنا ، هذه الملكة التي تتلاشى في عقل أعلى لامتناهٍ . والعقل يبحث بذلك عن تقدم لامتناهٍ يتزايد به ما هو متعقَّل باطراد ، ويتناقص به ما هو معطى الى اللانهائي

الصغر »[٩]. هذا التقدم يمثل الانتقال من المعطى الى قانون إنتاج المعطى ، ذلك القانون الذي يلعب بالاضافة الى المعطى الدور المولِّد عينه الذي تلعبه التفاضلية بالاضافة الى المنحني . حاصل الكلام أن مذهب ميمون يفترض تلاشياً عند حدود التمايز بين الحدس والتصور ، وتعييناً للواقعي بالتصور وحده ، أي الفهم الحدسي الذي يتكلم عنه كانط في **نقد الكم** .

في سنة ١٧٩٢ نشر شولتزه كتاباً غفلاً من اسم المؤلف بعنوان **ايناسيداموس** AENESIDEMUS ذاد فيه عن الشكية ضد دعاوى **نقد العقل الخالص** . فنحن لا نستطيع أن نتعقل الأشياء إلا تبعاً لمبدأ الجوهر ، ومبدأ العلية ، والمبادىء الأخرى ؛ هذه المبادىء صادقة إذن بالاضافة الى الأشياء : ذلك هو لب استدلال كانط ؛ بيد أنه لم يرد بحق معنى الكلمة على برهنة هيوم التي تطلب المبدأ الذي بموجبه تتوافق التمثلات التي تتحصل لنا بالموضوعات مع الموضوعات ؛ ومن الواضح أن استحالة تعقلها بوجه آخر ليست هي بمبدأ من ذلك القبيل . وينوه شولتزه أيضاً بما في الكانطية من تناقضات بحق معنى الكلمة ، ومنها على الأخص فكرة تأثر للحساسية بشيء في ذاته ، تلك الفكرة التي تقوم **للنقد** برمته مقام الأس ، والتي تبقى مع ذلك مستحيلة بمقتضى هذا **النقد** عينه ، لأن الشيء في ذاته موضوع فيه على أنه موجود وعلى أنه علة ، أي على أنه خاضع لمقولات ما كان يفترض فيها أن تنطبق إلا على المحسوسات .

في عام ١٧٩٤ نشر فخته **نظرية العلم** ، حيث تهيأ له أنه متابع عمل كانط وماضٍ به الى أبعد . وسوف نتكلم لاحقاً عن أفكار فخته . وانما حسبنا أن نشير هنا الى أن كانط نفسه أنكره وتنصل منه ، والى أن شلينغ

---

(٩) **المعجم الفلسفي** PHILOSOPHISCHER WÖTERBUCH ، ص ١٦٩ ، نقلاً عن م . غيرو : **فلسفة صالومون ميمون المتعالية** LA PHILOSOPHIE TRANSCENDANTALE DE S . MAÏMON ، باريس ١٩٢٩ .

في كتاباته الأولى ، **في الأنا كمبدأ للفلسفة** (١٧٩٥) و**رسائل فلسفية في الوثوقية والنقدية** (١٧٩٥) استخدم أفكار فخته ليجدد السبينوزية .

رد ي . س . بيك ، في كتابه **وجهة النظر الوحيدة التي ينبغي أن يُحكم منها على الفلسفة النقدية** (١٧٩٦) ، على انتقادات شولتزه وجاكوبي للشيء في ذاته ، مؤولاً فكر كانط تأويلاً لا يخلو من صعوبة . فصحيح أن الشيء في ذاته معنى متناقض لأن المفروض فيه ، على وجوده خارج الزمان والمكان ، وبدون أن يخضع لأي مقولة ، أن ينتج مادة حدوسنا الحسية ؛ لكن مثل هذا المعنى لا وجود له عند كانط ؛ وكل فقرة من **نقد العقل الخالص** يلوح فيها وكأن ذلك المعني يعلن عن تدخله ، انما هي قابلة للتفسير بالرغبة في التكيف مع أسلوب القارىء الوثوقي في التعبير. وعليه ، فإن بيك يوجه فلسفة كانط نحو مذهب ظواهري خالص .

إن الفكرة الأم في المنطق المتعالي هي ما يتصدى له بارديلي في كتابه **موجز المنطق ، مطهَّراً من أغلاط المنطق السابق ، وعلى الأخص منطق كانط** (١٨٠٠) . فمعلوم أن المنطق الخالص ، المبني على مبدأ التناقض ، لا يتضمن في نظر كانط غير أحكام تحليلية لا توسِّع معارفنا ولا تعيِّن الواقع : ومن هنا كانت ضرورة منطق متعالٍ يختص بالمعرفة القبلية بالموضوعات . أما بارديلي فيبغي ، على العكس ، أن يضع المنطق بنفسه الموضوع الواقعي . فالفكر المنطقي كامن بتمامه في مبدأ الهوية أ=أ ، الذي لا يضع غير الوحدة الخالصة والخاوية لفكر يكرر نفسه الى ما لا نهاية: فكيف يمكن أن تتولد منه ثنائية، ومع الثنائية تنوع الموضوعات المتعدد ؟ إن قوام جواب بارديلي اعتبار الوظيفة الموحِّدة من طبيعة الوحدة نفسها : وعلى هذا النحو يلتقي من جديد مع الدعوى الافلاطونية المحدثة التي كانت تقول بالوحدة كعلة للوجود. والحال أنه كيما تمارس الوحدة هذه الوظيفة الموحِّدة يتعين عليها أن تضع خارجاً عنها مادة هي تنوع خالص ، محض خارجية وكثرة ، وبكلمة واحدة ، حداً تضعه لنفسها كشرط لتعيينها . زبدة الكلام أنه إذ يعطي الوحدة الوظيفة التي يعطيها كانط

لـ «الأنا أفكر» ، يجعل من المثالية النقدية ضرباً من واقعية عقلانية .

إن جميع تلك الشروح وهذه الانتقادات أتت من فلاسفة يبغون تعديل الكانطية أو سد مسدها ، وانما في خط فكري مماثل . وليس كذلك حال **ما بعد النقد** (١٧٩٩) **والغشاوة** (١٨٠٠) لهردر. فكانط، معلم هردر السابق ، لم يتحمس كثيراً لكتابه **أفكار في فلسفة التاريخ** ، بل انتقده انتقاداً لا يخلو من لذع سنة ١٧٨٤ في **مجلة الأدب العالمية** ، ثم في مقال سنة ١٧٨٨ **حول بداية التاريخ** : فما كان لمثل تلك الأفكار أن تقع من نفسه موقعاً حسناً ، ولا سيما ما اتصل منها بالكيفية التي يذيب بهاهردر الانسان في الطبيعة ، على حين أن العمل الخلقي هو في نظره عمل حرية لا تشارك فيه الطبيعة ؛ كما أن دعوة هردر الى المجاوزة ، وفكرته القائلة إن العقل ، ذلك المقتنى الانساني ، يشق طريقه الى التاريخ بتأثير موجودات عليا ، ما كان لهما أن تحظيا منه بقبول . وعندما أعلن فخته ، وقد لبس ثوب تلميذ لكانط ، أن الدين الوحيد سيكون عما قريب العقل ، فطن هردر لمغزى انتقادات كانط ، وكتب ذينك الكتابين : أولهما ضد **نقد العقل الخالص** ، وثانيهما ضد **نقد الحكم** . والحق أن حساسية هردر بالوحدة وبالاتصالية في الأشياء جرحها ما أدخله كانط على هذه الأشياء من تقسيمات وتفريقات : « انشقاق في الطبيعة البشرية ، التفريق بين ملكات المعرفة ، التجزئة في العقل نفسه » : إن عناوين الفصول الاخيرة هذه من كتاب **ما بعد النقد** تحدد منحى الكتاب برمته . والحق أن الفصل بين الحساسية والفهم ، بين الظاهرة والشيء في ذاته ، بين العقل النظري والعقل العملي ، صدم لا هردر وحده ، بل كثيرين أيضاً غيره؛ ولن يكون من هم للميتافيزيقا اللاحقة على كانط غير مجاوزة الكانطية ، عن طريق إعادة بناء وحدة الذهن التي فصمها **النقد** .

ثبت المراجع

طبعات المؤلف

Immanuel KANT, *Werke*, éd. HARTENSTEIN, 10 vol., Leipzig, 1838-1839; éd. ROSENKRANZ, 12 vol., Leipzig, 1838-1842; (22e vol., *Geschichte der kritischen Philosophie;* éd. de la Preussische Akademie der Wissenschaften in Berlin (vol. 1 et 2: *Ecrits de la période précritique;* vol. 3 et 4, *Critique de la raison pure, Prolégomènes, Fondement de la métaphysique des moeurs, Principes métaphysiques des sciences de la nature;* vol. 5, *Critiques de la raison pratique et du jugement;* vol. 6, *Religion et métaphysique des moeurs;* vol. 7 à 9, *Opuscules;* vol. 10 à 12, *Correspondance;* vol. 14-19, *Notes posthumes;* vol. 14, *Sciences;* vol. 15, *Anthropologie;* vol. 16, *Logique;* vol. 17-18, *Métaphysique;* vol. 19, *Morale, droit, religion;* vol. 21-22, *Opus postumum),* 1902-1928.

KANT, *Dissertation de 1770,* trad. MOUY, 1951; *Conflit des Facultés,* trad. GIBELIN, 1955; *Concept de grandeur négative,* trad. KEMPF, 1949; *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?,* trad. PHILONENKO, 1959; *Critique de la raison pure,* trad. TISSOT, Paris, 1864; trad. TRÉMESAYGUES et PACAUD, 3e éd., Paris, 1912; trad. BARNI, 2 vol., Paris, 1869; trad. BARNI, revue par ARCHAMBAULT, 2 vol., Collection des meilleurs auteurs classiques, Paris, 1912; *Critique de la raison pratique,* trad. BARNI, 1848; trad. PICAVET, 1912; *Fondement de la métaphysique des moeurs,* trad. DELBOS, 1907; trad. H. LACHELIER, 1911;

Prolégomènes, trad. GIBELIN, 1957; *Principes métaphysiques de la nature*, trad. ANDLER et CHAVANNES; trad. GIBELIN, 1952; *Religion dans les limites de la raison*, trad. GIBELIN, 1952; *Paix perpétuelle*, par le même, 1948; *Critique de la faculté de juger*, trad. PHILONENKO, Paris, 1965; *Logique*, trad. GUILLERMIT, 1966.

دراسات جامعة

K. FISCHER, Kants Leben und die Grundlage seiner Lehre, dans: *Geschichte der neueren Philosophie*, vol. IV et V, 5e éd., 1909.

Th. RUYSSEN, *Kant*, Paris, 1909.

E. CASSIRER, *Kants Leben und Lehre* (dans le vol. 11 de l'édition de Kant par CASSIRER), Berlin, 1918.

Aug. MESSER, *Immanuel Kants Leben und Philosophie*, Stuttgart, 1924.

E. BOUTROUX, *La philosophie de Kant*, 1926.

L. BRUNSCHVICG, L'idée critique et le système kantien, *Revue de métaphysique et de morale*, 1924, et *Ecrits philosophiques*, I, 1951, p. 206-270.

J. WARD, *A Study of Kant*, Cambridge, 1922.

CANTECOR, *Kant*, Paris, 1909.

G. MILHAUD, Kant comme savant, *Revue philosophique*, 1895; La connaissance mathématique et l'idéalisme transcendantal, *Revue de métaphysique*, mai 1904.

E. ADICKES, *Kant als Naturforscher*, 2 vol., Berlin, 1924-1925.

H. DUSSORT, Kant et la chimie, *Revue philosophique*, 1956, p. 392-397.

B. ERDMANN, *Kants Kriticismus in der ersten und der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1878.

J. RIEHL, *Kant und seine Philosophie*, Berlin, 1907.

B. ERDMANN, La critique kantienne comme synthèse du rationalisme et de l'empirisme, *Revue de métaphysique et de morale*, XII, 1905.

H. VAIHINGER, *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, 2 vol., Berlin, 1892; 2e éd., Stuttgart, 1922.

H. CORNELIUS, *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, Erlangen, 1926.

H.-J. de VLEESCHAUWER, *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, Anvers-Paris, 3 vol., 1934-1937: *L'Evolution de la pensée kantienne*, Paris, 1939.

P. LACHIÈZE-REY, *L'idéalisme kantien*, Paris, 1932.

R. DAVAL, *La métaphysique de Kant*, Paris, 1950.

E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie allemande*, 3e éd., Paris, 1954. p. 50-91.

G. MARTIN, *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant*, Paris, 1963.

J. LACROIX, *Kant et le kantisme*, Paris, 1966.

دراسات متخصصة

V. et VI. — V. DELBOS, *Sur la notion de l'expérience dans la philosophie de Kant*, Congrès international de philosophie, IV, 1902, p. 363-389.

J. NABERT, L'expérience interne chez Kant, *Revue de métaphysique*, avril, 1924.

L. COUTURAT, Kant et la mathématique moderne, *Bulletin de la société française de philosophie*, IV, 1904; La philosophie des mathématiques de Kant, *Revue de métaphysique, mai 1904.*

E. CASSIRER, Kant und die moderne Mathematik, *Kantstudien*, XII, 1907.

H. VAIHINGER, Beitrage zum Verständniss der Analytik und der Dialektik in der Kritik der reinen Vernunft, *Kantstudien*, VII, 1903.

W. OSTWALD, Betrachtung zu Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, *Annalen der Naturphilosophie*, I, 1902.

P. TANNERY, La théorie de la matière d'après Kant, *Revue philosophique*, XIX , 1885.

J. VUILLEMIN, *Physique et métaphysique kantiennes*, Paris, 1955; La démonstration de l'irrationalité de π chez Leibniz, Lambert et Kant, *Revue philosophique*, 1961, IV, p. 417-431.

VII. — F. EVELLIN, *La raison pure et les antinomies. Essai critique sur la philosophie kantienne*, Paris, 1907.

L. BRUNSCHVICG, La technique des antinomies kantiennes, *Revue d'histoire de la philosophie*, II, 1928; et *Ecrits philosophiques*, I, 1951, p. 271-292.

VIII. — A. CRESSON, *La morale de Kant*, 1897.

V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905.

A. MESSER, *Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften*, Leipzig, 1929.

IX. — C. J. WEBB, *Kants philosophy of religion*, Oxford, 1926.

E. TROETSCHL, Das Historische in Kants Religionsphilosophie, *Kantstudien*, IX, 1904.

C. SENTROUL, *La philosophie religieuse de Kant*, Bruxelles, 1912.

W. REINHARD, *Ueber das Verhaltnis von Sittlichkeit und Religion bei Kant*, Berne, 1927.

J. BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants*, Hambourg, 1938.

X. — P. NATORP, *Kant über Krieg und Frieden*, Erlangen, 1924.

K. BORRIES, *Kant als Politiker*, Leipzig, 1928.

XI. — V. DELBOS, Les harmonies de la pensée kantienne d'après la critique de la faculté de juger, *Revue de métaphysique et de morale*, XII, 1904.

V. BASCH, *Essai sur l'esthétique de Kant*, Paris, 2e éd., 1927.

XIII. — M. von ZYNDA, Kant, Reinhold, Fichte, *Kantstudien*, Ergänzungsheft, Berlin, 1910.

M. GUEROULT, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, Paris, 1929.

H. WIEGERSHAUSEN, *Ænesidem Schulze*, Berlin, 1910.

W. DILTHEY, J. S. Beck und seine Stellung in der transcendantal-philosophischen Bewegung, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, II.

Xavier LEON, *Fichte et son temps*, sur Bardili, t. II, p. 270-274, Paris, 1924.

Anna TUMARKIN, Herder und Kant, dans *Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte,* Berne, 1896.
M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik,* Bonn 1929.
J. VUILLEMIN, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne,* Paris, 1954.
H. DUSSORT, Husserl juge de Kant, *Revue philosophique,* octobre-décembre 1959, p. 527-544.
M. BARTHÉLEMY-MADAULE, *Bergson adversaire de Kant,* Paris, 1966.

فهرس

الكتاب الخامس
القرن الثامن عشر

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الفصل السادس

الفصل السابع

الفصل الثامن

الفصل التاسع

الفصل العاشر

الفصل الحادي عشر

الفصل الثاني عشر

الفصل الثالث عشر

الفصل الرابع عشر

الفصل الخامس عشر

دراسات فلسفية

صادرة عن دار الطليعة

تاريخ الفلسفة: اميل برهييه

(١) الفلسفة اليونانية (طبعة ثانية)

(٢) الفلسفة الهلنستية والرومانية (طبعة ثانية)

(٣) العصر الوسيط والنهضة (طبعة ثانية)

(٤) القرن السابع عشر (طبعة ثانية)

(٥) القرن الثامن عشر (طبعة ثانية)

(٦) القرن التاسع عشر ١٨٠٠ ـ ١٨٥٠

(٧) الفلسفة الحديثة

الموسوعة الفلسفية (طبعة خامسة)

إعداد لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات

بإشراف م. روزنتال وب. يودين

معجم الفلاسفة

الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون

إعداد: جورج طرابيشي

هيغل: موسوعة علم الجمال (طبعة ثانية)

ـ المدخل إلى علم الجمال/ فكرة الجمال

ـ الفن الرمزي/ الكلاسيكي/ الرومانسي

ـ فن العمارة/ النحت/ الرسم/ الموسيقى/ الشعر

هيغل: علم ظهور العقل

ترجمة مصطفى صفوان

تطور الفكر الفلسفي (طبعة رابعة)

تيودور اويزرمان

موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر
هيدجر، ليفي ستراوس، ميشيل فوكو
د. عبد الرزاق الدواي

التطور والنسبية في الأخلاق
د. حسام محي الدين الآلوسي

البعد الجمالي
نحو نقد النظرية الجمالية الماركسية
هربرت ماركوز

ارسطو
الفرد تايلور
ترجمة: د. عزت قرني

فلسفة ديكارت ومنهجه (طبعة ثانية)
نظرة تحليلية ونقدية
د. مهدي فضل الله

هيغل والهيغيلية
رينيه سِرّو
ترجمة: د. أدونيس العكرة

بناء النظرية الفلسفية
دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة
د. محمد وقيدي

العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة
(طبعة ثانية منقحة)
د. سالم يفوت

١٠٠٠ / ٩٣ / ١١٥٦



تاريخ الفلسفة

تأليف : اميل برهييه ترجمة : جورج طرابيشي

٧ اجزاء — ٢٥٠٠ صفحة — ٣٠٠٠ فيلسوف ومفكر

□ □ □

المدخل — المرحلة الاغريقية

تاريخ الفلسفة : حدوده، موضوعه، تاريخه، منهجه — الفلاسفة قبل سقراط — سقراط — افلاطون والاكاديمية — ارسطو واللقيون .

المرحلة الهلنستية والرومانية

المدارس السقراطية — الوثوقية : الرواقية والابيقورية — الاكاديمية الجديدة والشكّية — الفلسفة الدينية : الافلاطونية المحدثة، الوثنية ، المسيحية .

العصر الوسيط والنهضة

الشرق : الهيلّينية والفكر العربي — الغرب : النهضة الكارولنجية — القرن الثاني عشر — عصر الخلاصات — انحلال الفكر المدرسي — القرن السادس عشر : الاصلاح الديني ، المذهب الانساني ، تقدم العلوم الرياضية .

القرن السابع عشر

التيارات الفكرية في مطلع القرن السابع عشر : الصوفيون واللاهوتيون والاباحيون — التجريبية الانكليزية : بيكون — هوبز — المذهب العقلي : ديكارت والديكارتيون — باسكال — سبينوزا — مالبرنش ولايبنتز — لوك — الافلاطونيون الانكليز — بايل — فونتنيل.

القرن الثامن عشر

أسس الفكر في القرن الثامن عشر : انتشار التجريبية الانكليزية والعلم النيوتني — الحركة الفلسفية في فرنسا : فولتير ، ديدرو ، هلفسيوس — الموسوعيون — ج.ج. روسو — كونديلاك — الحركة الفلسفية في انكلترا : من هيوم الى رايد — مرحلة « الانوار » في المانيا — كانط والنقدية .

القرن التاسع عشر : مرحلة المذاهب (١٨٠٠ — ١٨٥٠)

النفعية الانكليزية — المثالية الالمانية والايطالية — الايديولوجيات — الفلسفة الاجتماعية في فرنسا .

القرن التاسع عشر بعد ١٨٥٠ . القرن العشرون . الفهارس العامة

الوضعية والنقدية الجديدة — مذهب النشوء والارتقاء — المادية — الروحية — الذرائعية — المثالية والواقعية — فلسفة العلوم .